

Slavoj Žižek
**BENVENUTI
NEL DESERTO
DEL REALE**

MELTUMI
MELUSINE



Slavoj Žižek

BENVENUTI NEL DESERTO DEL REALE

Cinque saggi sull'11 Settembre e date simili



Quando Neo, il protagonista di Matrix, viene scollegato dal megacomputer che lo teneva prigioniero e lo illudeva di vivere nel mondo, Morpheus, il capo della resistenza, lo accoglie in un paesaggio di rovine bruciate: "Benvenuto nel deserto del reale! ". La stessa accoglienza riserva uno dei filosofi più provocatori di oggi al lettore che voglia conoscere la sua riflessione sugli eventi dell'11 settembre. Rovesciando l'interpretazione comune che vede in questa tragica data il prepotente ingresso della "realtà vera " nella nostra quotidianità troppo spesso fatta di televisione e immaginazione mediatica, Slavoj Žižek sostiene in modo convincente che il crollo delle torri sia piuttosto la realizzazione di una fantasia distruttiva originata e costantemente alimentata da tanta cinematografia e letteratura catastrofista americana, qualcosa che finora avevamo solo immaginato con terrore. Questa materializzazione del peggiore dei nostri incubi è per Žižek psicologicamente molto più difficile da elaborare di qualunque "ritorno alla realtà ". E proprio perché la fantasia è diventata realtà, e perché tale realtà ci risulta insopportabile, ci siamo inventati una sua forza mediatica, continuando a guardarne la riproduzione televisiva, quasi a convincerci che non si trattava altro che di un ennesimo film. Affiancando psicoanalisi lacaniana e idealismo hegeliano, citazioni di moralisti inglesi dell'Ottocento e battute fulminanti tratte dai film di Hollywood, Žižek stravolge il nostro modo di guardare a un evento che ha segnato in maniera indelebile la storia del XXI secolo.

2002 Meltemi editore srl, Roma

traduzione di Pietro Vereni

Slavoj Žižek

BENVENUTI NEL DESERTO DEL REALE

Cinque saggi sull'11 Settembre e date simili

Meltemi

A Pamela Pascoe ed Eric Santner,

senza alcun dubbio!

Introduzione

L'inchiostro mancante

Una vecchia barzelletta in voga nell'ex Repubblica Democratica Tedesca racconta di un operaio tedesco che trova lavoro in Siberia. Consapevole del fatto che tutta la sua posta verrà letta dalla censura, dice ai suoi amici: "Stabiliamo un codice: se la lettera che ricevete è scritta in normale inchiostro blu, significa che è veritiera; se invece è scritta in inchiostro rosso quella lettera dice il falso". Dopo un mese, gli amici ricevono la prima lettera, scritta in inchiostro blu: "Qui è tutto meraviglioso: i negozi sono pieni di merci, il cibo è abbondante, gli appartamenti sono grandi e ben riscaldati, nei cinematografi si proiettano film occidentali, ci sono ovunque belle ragazze disponibili per un'avventura. L'unica cosa che non si trova è l'*inchiostro rosso*". La struttura di questa barzelletta è più sottile di quanto possa sembrare: anche se l'operaio è impossibilitato a segnalare nel modo prestabilito che quello che racconta è una menzogna, tuttavia riesce a far passare il messaggio. Come? *Inscrivendo il riferimento al codice entro il messaggio codificato stesso come uno dei suoi elementi*. Ci troviamo ovviamente in questo caso di fronte all'usuale problema dell'auto-referenzialità: dato che la lettera è scritta in blu, il suo intero contenuto è vero o no? La soluzione consiste nel fatto che il semplice riferimento alla mancanza di inchiostro rosso segnala che avrebbe dovuto essere scritta con l'inchiostro rosso. Il punto interessante a questo proposito è che questo riferimento alla mancanza di inchiostro rosso produce un effetto di *verità indipendentemente dall'effettiva verità letterale*: anche se l'inchiostro rosso fosse stato effettivamente disponibile, la bugia sulla sua non disponibilità sarebbe stata l'unico modo per fare trapelare il messaggio vero in quelle specifiche condizioni di censura. Non è forse questa la matrice di un'efficace critica dell'ideologia, non solo in un contesto totalitario di censura ma anche - e forse ancor meglio - nel più raffinato contesto della censura liberale? Si comincia con il trovarsi d'accordo sul fatto che abbiamo tutte le libertà che vogliamo, per poi aggiungere semplicemente che l'unica cosa che ci manca è l'"inchiostro rosso": ci "sentiamo" liberi perché ci manca addirittura il linguaggio per articolare la nostra illibertà. Questa mancanza di inchiostro rosso significa che oggi tutti i termini principali impiegati

per designare il conflitto attuale ("guerra al terrorismo", "democrazia e libertà", "diritti umani", eccetera) - sono termini falsi, che distorcono la nostra percezione della situazione invece di consentirci di pensarla. Esattamente in questo senso, le nostre stesse *libertà* servono a mascherare e sostenere la nostra soggiacente *illibertà*. Cent'anni fa, nel sottolineare il fatto che l'accettazione di un qualche dogma inamovibile è la condizione della (richiesta di) libertà effettiva, Gilbert Keith Chesterton individuò in modo preciso il potenziale antidemocratico dello stesso principio di libertà di pensiero:

Possiamo dire francamente che il libero pensiero è la migliore garanzia contro la libertà. Concepita alla moda del giorno l'emancipazione dello spirito dello schiavo è il miglior modo di impedire l'emancipazione dello schiavo. Insegnategli a torturarsi per sapere se vuol essere libero e non si libererà mai (Chesterton 1909, pp. 160-161).

Non è forse questo altrettanto vero per la nostra epoca postmoderna, con la sua libertà di decostruire, dubitare, distanziarsi? Non si può fare a meno di notare che Chesterton fa esattamente la stessa affermazione di Kant in *Che cos'è l'Illuminismo*: "Ragionate fin che volete e su quel che volete, ma *obbedite*". L'unica differenza è che Chesterton è più coerente e ammette chiaramente il paradosso che soggiace implicitamente al ragionamento kantiano: non solo la libertà di pensiero non minaccia l'effettiva schiavitù sociale, ma anzi la sostiene direttamente. La vecchia parola d'ordine "Non pensare, obbedisci!" modo per assicurare la schiavitù sociale è attraverso la libertà di pensiero.

Chesterton è inoltre abbastanza coerente da affermare l'altra faccia della medaglia del motto kantiano: la libertà di pensiero ha bisogno di fare riferimento a qualche dogma indiscutibile.

In un classico dialogo da commedia demenziale hollywoodiana, la ragazza chiede al suo fidanzato: "Mi vuoi sposare?". "No!" "Smettila di scansare quest'argomento! Dammi una risposta chiara!". In un certo senso la logica sottostante è corretta: l'unica risposta chiara che la ragazza può accettare è "Sì!", e quindi qualsiasi altra, incluso un netto "No!", viene considerata una diversione. Questa logica sottostante è ancora una volta quella della scelta forzata: sei libero di decidere, a patto che tu faccia la scelta giusta. Un prete che discutesse con uno scettico si baserebbe probabilmente sullo stesso paradosso: "Credi in Dio?". "No". "Smettila di scansare quest'argomento! Dammi una risposta chiara!". Ancora una volta, agli occhi del prete l'unica risposta chiara coincide con l'affermazione della credenza in Dio. Invece di apparire come un'affermazione altrettanto netta nella direzione opposta, la negazione da parte dell'ateo è solo un tentativo di scansare la questione dell'incontro con il divino. Non accade forse oggi lo stesso con la scelta "democrazia o fondamentalismo"? Non accade cioè che - entro i termini dell'opzione - è semplicemente impossibile scegliere il "fondamentalismo"? Quel che risulta problematico, nel modo in cui

l'ideologia dominante ci impone questa scelta, non è tanto il "fondamentalismo", quanto piuttosto la stessa *democrazia*, come se l'unica alternativa al "fondamentalismo" fosse il sistema politico delle democrazie liberali parlamentari.

Capitolo primo

Passioni per il Reale, passioni per l'apparenza

Nel luglio 1953, mentre da casa si recava al suo teatro, Brecht vide passare la colonna dei carri armati sovietici che si dirigevano verso la *Stalinallee* per reprimere la rivolta degli operai. Salutò i carri con la mano e più tardi quello stesso giorno scrisse sul suo diario che in quell'istante (lui che non era mai stato membro del partito) si sentì per la prima volta in vita sua tentato di iscriversi al partito comunista. Non dobbiamo credere che Brecht accettasse la crudeltà di quell'evento drammatico con la speranza che avrebbe condotto a un prospero futuro. Fu invece la durezza della violenza presente in quanto tale a essere percepita come un segno di autenticità. Non è forse questo un caso esemplare di quel che Alain Badiou (2002) ha identificato come il tratto distintivo del XX secolo, la "passione per il Reale/*la passion du réel*"? Diversamente dal secolo XIX con i suoi progetti "scientifici" e ideali utopistici, orientati al futuro, il secolo XX ha aspirato a raggiungere la cosa in sé, a realizzare direttamente l'agognato Nuovo Ordine. L'esperienza essenziale che definisce il XX secolo è stata l'esperienza diretta del Reale in quanto opposto alla realtà sociale quotidiana, il Reale nella sua estrema violenza come prezzo da pagare per poter asportare gli strati fuorvianti che ricoprono la realtà. Già nelle trincee della prima guerra mondiale Ernst Junger celebrava il combattimento corpo a corpo come l'autentico incontro intersoggettivo: l'autenticità risiede nell'atto della trasgressione violenta, dal Reale secondo Lacan - la Cosa con cui si confronta Antigone quando viola l'ordine della Città - all'eccesso secondo Bataille. Nel campo della sessualità l'icona di questa "passione per il Reale" è *L'impero dei sensi* di Nagisha Oshima, un film di culto degli anni settanta in cui la relazione d'amore della coppia assume la forma radicale della reciproca tortura fino alla morte di lui. L'immagine definitiva della passione per il Reale si trova forse nell'opzione offerta da alcuni siti internet pornografici in cui si può osservare l'interno di una vagina dal punto di vista di una microcamera innestata sulla

sommità di un vibratore inserito nella donna. Giunti a questo punto estremo, avviene un trapasso: quando si arriva troppo vicini all'oggetto desiderato la fascinazione erotica si trasforma in disgusto di fronte al Reale della carne nuda¹ .

Un'altra versione della "passione per il Reale" in quanto opposta alla realtà sociale come "distribuzione di beni e servizi" è chiaramente reperibile nella rivoluzione cubana. Facendo di necessità virtù, Cuba continua oggi a sfidare la logica capitalistica dei rifiuti e dell'obsolescenza programmata delle merci. Molti dei prodotti che in Occidente vengono trattati come rifiuti, lì sono ancora in uso, non solo le famose automobili americane degli anni Cinquanta, che come per magia ancora vanno avanti, ma anche decine di autobus scolastici canadesi (con le scritte in inglese e francese ancora perfettamente leggibili) probabilmente offerti come regalo a Cuba e usati per il trasporto pubblico¹. Ci troviamo così di fronte al paradosso che - nell'epoca frenetica del capitalismo globale- il risultato principale della rivoluzione è quello di portare all'immobilità le dinamiche sociali: il prezzo da pagare per l'esclusione dalla rete capitalistica globale. In questo caso assistiamo a una strana simmetria tra Cuba e le società occidentali postindustriali: in entrambi i casi la mobilitazione frenetica nasconde l'immobilità più profonda. A Cuba la mobilitazione rivoluzionaria nasconde la stagnazione sociale, nell'Occidente sviluppato la frenetica attività sociale nasconde la fondamentale identità del capitalismo globale, l'assenza di un Evento...

Walter Benjamin definì il momento messianico come una *Dialektik im Stillstand*, una dialettica immobile: nell'aspettativa di un Evento Messianico la vita giunge a un punto di immobilità. A Cuba sembra di imbattersi in una strana attuazione di questo momento, una specie di tempo messianico negativo: la stagnazione sociale in cui "la fine dei tempi è vicina" e tutti stanno aspettando il Miracolo di quel che accadrà quando Castro morirà e il socialismo crollerà. Non c'è da meravigliarsi che - a parte le notizie politiche e la cronaca - una porzione dominante nei programmi della Tv cubana sia dedicata a corsi di lingua inglese: una quantità esorbitante, fino a cinque-sei ore al giorno. In forma paradossale, lo stesso ritorno della normalità capitalista anti-messianica viene vissuto come oggetto di aspettativa messianica, un evento cioè in attesa del quale il paese si limita ad aspettare immobile.

A Cuba, anche le rinunce sono esperite/imposte come prova dell'autenticità dell'Evento rivoluzionario, secondo un modello che in psicoanalisi si chiama logica della castrazione. L'intera identità politico-ideologica cubana si basa sulla fedeltà alla castrazione (non sorprende che il suo leader si chiami Fidel Castro!): la controparte dell'Evento è l'inerzia crescente della vita sociale e dell'essere sociale:

un paese congelato nel tempo, con vecchi edifici decadenti. Ma non è accaduto che l'Evento rivoluzionario sia stato "tradito" dall'insediamento termidoriano di un nuovo ordine. E' stata la stessa insistenza dell'Evento a condurre all'immobilismo a livello dell'essere sociale effettivo. Le case fatiscenti *sono la prova* della fedeltà all'Evento. Non deve quindi stupire che l'iconografia rivoluzionaria della Cuba odierna sia piena di riferimenti cristiani: gli apostoli della Rivoluzione, l'elevazione del Che a una figura simile a Cristo, l'Uno Eterno ("*lo Eterno*" si intitola una delle canzoni di Carlos Puebla dedicate a Che Guevara). Quando l'Eternità entra nel tempo, il tempo si ferma. E non deve stupire che la prima impressione che si ha oggi dell'Avana è che gli abitanti originari siano scappati, rimpiazzati da comitati di abusivi, completamente fuori luogo in quei sontuosi vecchi palazzi, dei quali prendono possesso temporaneamente, impiegando pannelli di legno per suddividere gli ampi saloni. Diventa così indicativa l'immagine di Cuba che si ricava da uno scrittore come Pedro Juan Gutiérrez, con la sua "sporca trilogia dell'Avana": l'"essere" cubano in quanto opposto all'Evento rivoluzionario, la vita quotidiana fatta di lotta per la sopravvivenza, di fughe nel sesso violento e promiscuo, di carpe diem senza alcun progetto rivolto al futuro. Quest'inerzia oscena è la verità del Sublime rivoluzionario³.

Ma non è forse anche il cosiddetto terrorismo fondamentalista un'espressione della passione per il Reale? Nei primi anni Settanta, dopo il crollo della protesta del movimento degli studenti della Nuova Sinistra in Germania, una delle sue ramificazioni fu il terrorismo della RAF (la "banda" Baader-Meinhof), il cui punto di partenza era che il fallimento del movimento degli studenti aveva dimostrato che le masse sono così profondamente immerse nella posizione apolitica consumistica che non è possibile risvegliarle facendo ricorso alla classica educazione politica e al richiamo alle coscienze. Era necessario un intervento più violento, per scuotere le masse dal loro torpore ideologico e dal loro atteggiamento consumistico soporifero: solo l'azione violenta diretta come l'assalto ai supermercati avrebbe raggiunto lo scopo. Su un piano differente, non potremmo affermare lo stesso per il terrorismo fondamentalista odierno? Uno dei suoi obiettivi non è forse quello di risvegliarci (noi cittadini occidentali) dal nostro torpore, dall'immersione nel nostro universo ideologico quotidiano?

Questi ultimi due esempi ci indirizzano verso il paradosso fondamentale della "passione per il Reale", che finisce per culminare nel suo apparente opposto, in uno *spettacolo teatrale*, dai processi farsa di Stalin agli scenografici attentati terroristici⁴. Se quindi la passione per il Reale finisce nella pura apparenza dell'*effetto spettacolare del Reale*, per un movimento esattamente inverso, la passione

"postmoderna" provata dall'Ultimo Uomo per l'apparenza finisce in un violento ritorno alla passione per il Reale. Chi si ricorda del fenomeno delle *cutters* (tagliatrici), donne (soprattutto) che sperimentano un insopprimibile bisogno di tagliarsi con delle lamette, o comunque di ferirsi? Si trattava di una disperata strategia per tornare al reale del corpo. In quanto tale, l'atto di tagliarsi si può opporre al normale tatuaggio, che garantisce l'inclusione del soggetto nell'ordine simbolico (virtuale): con le tagliatrici siamo di fronte al problema opposto, e cioè all'asserzione della realtà in quanto tale. Tutt'altro che suicida, tutt'altro che impegnata a segnalare un desiderio di autoannullamento, l'azione di tagliarsi è un tentativo radicale di (ri)guadagnare una solida presa sulla realtà oppure (altro aspetto dello stesso fenomeno) di ancorare saldamente il proprio ego nella realtà corporea, contro l'insopportabile angoscia di percepirsi come non esistente. Di solito le tagliatrici raccontano che, dopo aver visto il sangue rosso scorrere caldo dalla ferita che si sono inferte, si sentono di nuovo vive, profondamente radicate nella realtà (Strong 2000). Così, pur se tagliarsi è ovviamente un fenomeno patologico, è tuttavia un tentativo patologico di ottenere nuovamente una specie di normalità, di evitare un totale collasso psicotico. Sul mercato attuale troviamo una serie completa di prodotti privati delle loro proprietà nocive: caffè senza caffeina, crema senza grasso, birra senza alcool. E la lista potrebbe continuare: il sesso virtuale non è altro che sesso senza sesso, la dottrina Powell della guerra senza perdite umane (sul nostro fronte, ovviamente) una guerra senza guerra, la ridefinizione contemporanea della politica come arte dell'amministrazione tecnica è politica senza politica, fino al tollerante multiculturalismo liberale odierno che non è altro che un'esperienza dell'Altro deprivato della sua Alterità (l'Altro idealizzato che balla danze affascinanti ed è dotato di un olistico approccio alla realtà perfettamente ecologico, mentre altri aspetti - come il fatto che picchia la moglie - vengono sistematicamente tralasciati). La Realtà Virtuale non fa che generalizzare questa pratica di offrire un prodotto privato delle sue proprietà: la stessa realtà è deprivata della sua sostanza, dello zoccolo duro e resistente del Reale, come il caffè decaffeinato odora di caffè, ha il sapore del caffè reale, pur senza esserlo. La Realtà Virtuale viene vissuta come realtà senza esserlo. Quel che tuttavia ci attende alla fine di questo processo di virtualizzazione è che cominciamo a percepire la stessa "realtà reale" come un'entità virtuale. Per la gran parte del pubblico i crolli delle torri gemelle sono stati eventi televisivi, e quando abbiamo visto per l'ennesima volta le immagini della gente terrorizzata che correva in direzione della telecamera di fronte alla nube gigantesca di polvere che si sollevava dal crollo delle torri, quella scena ci ha ricordato le scene spettacolari dei film catastrofici,

un effetto speciale che ha superato tutti gli altri, dato che - come già sapeva Jeremy Bentham - la realtà è la miglior apparenza di se stessa.

Potremmo dire che l'assalto al World Trade Center sta ai film catastrofici di Hollywood come gli *snuff movies* stanno ai normali film pornografici? Consisterebbe in questo l'elemento veritiero dell'affermazione provocatoria di Karl-Heinz Stockhausen che gli aerei che colpiscono le torri sono l'opera d'arte definitiva: si può effettivamente immaginare il crollo delle torri gemelle come la chiusura in climax della passione per il Reale dell'arte del XX secolo. Gli stessi "terroristi" non hanno eseguito l'assalto per provocare prima di tutto un reale danno materiale, ma per *il suo effetto spettacolare*. Quando, a distanza di giorni dall'11 settembre, il nostro sguardo ancora veniva catturato dalle immagini dell'aereo che colpiva una delle torri, tutti noi siamo stati costretti a sperimentare cosa siano la "compulsione a ripetere" e il *godimento* al di là del principio di piacere: volevamo vedere, ancora e ancora, le stesse scene ripetute fino alla nausea, e la misteriosa soddisfazione che ne traevamo era *godimento* allo stato puro. E' stato guardando alla Tv le due torri che crollavano che abbiamo potuto verificare la falsità della "Tv verità": anche se questi programmi sono "veri" le persone riprese recitano comunque, recitano se stesse. L'usuale dichiarazione che accompagna gli sceneggiati (i personaggi qui raffigurati sono di pura fantasia, qualunque somiglianza con persone o eventi reali è da ritenersi del tutto casuale) è vera anche per i partecipanti ai programmi di questa Tv "vera": vediamo comunque dei personaggi inventati, anche se recitano se stessi "per davvero".

L'autentica mania del XX secolo di penetrare la Cosa Reale (alla fine: il Vuoto distruttivo) attraverso la ragnatela delle apparenze che costituiscono la nostra realtà culmina quindi nel brivido del Reale come l'"effetto" insuperabile, ricercato dagli effetti speciali computerizzati attraverso la Tv verità e i porno amatoriali, fino agli *snuff movies*. Questi ultimi, che trasmettono la "cosa vera", sono forse la verità definitiva della realtà virtuale. C'è un legame profondo tra la virtualizzazione della realtà e la costituzione di un dolore fisico infinito e infinitizzato, assai più forte del dolore normale. L'unione di biogenetica e realtà virtuale ci apre forse a nuove ("potenziate") possibilità di tortura, nuovi e imprevisi orizzonti oltre i quali estendere la nostra capacità di sopportare il dolore (attraverso l'amplificazione della nostra capacità sensoriale di soffrire e attraverso l'invenzione di nuovi modi di infliggere sofferenza). Forse attende di divenire reale anche la perfetta immagine sadica di un'immortale vittima di tortura che può subire un tormento infinito senza avere a disposizione la via di scampo della morte.

Nella perfetta fantasia paranoide americana una persona vive in

un'idilliaca cittadina californiana, un vero paradiso del consumismo, ma all'improvviso inizia a sospettare che il mondo in cui si trova sia fasullo, una scenografia allestita per convincerlo che vive nel mondo reale, mentre in effetti tutti intorno a lui sono attori e comparse che recitano una gigantesca rappresentazione. L'esempio più recente di questa fantasia è stato il film del 1998 *The Truman Show* di Peter Weir con Jim Carrey impegnato nella parte dell'impiegato che poco alla volta scopre di non essere altro che il protagonista di uno show televisivo che va in onda ventiquattr'ore al giorno. Tra le opere che hanno preceduto questo film vale la pena di ricordare *Il tempo si è spezzato* di Philip Dick, un racconto del 1959 in cui il protagonista vive la sua modesta vita in una piccola città californiana della fine degli anni Cinquanta per scoprire poco a poco che l'intera città è un set allestito per farlo sentire a suo agio. L'esperienza che soggiace a opere come *Il tempo si è spezzato* e *The Truman Show* è che il paradiso californiano del tardo capitalismo consumista è - proprio nella sua dimensione iper-reale - in qualche modo *irreale*, senza sostanza, privo del peso della materia. Lo stesso processo di "de-realizzazione" dell'orrore ha preso piede dopo l'assalto al World Trade Center: mentre la cifra di seimila vittime veniva ripetuta di continuo, è impressionante quanto poco si sia visto del massacro vero e proprio: niente corpi smembrati, niente sangue, niente facce disperate della gente che sta per morire. E' evidente il contrasto con i servizi che riguardano le catastrofi del Terzo Mondo, dove l'effetto da ottenere è proprio la messa in mostra di qualche dettaglio raccapricciante: bambini somali che muoiono di fame, donne bosniache violentate, uomini sgozzati. Queste riprese sono sempre accompagnate dall'avvertimento introduttivo: "alcune delle immagini che vi mostreremo sono estremamente violente e potrebbero impressionare i bambini", un tipo di avvertimento che *non abbiamo mai sentito* per le notizie che riguardavano il crollo delle torri gemelle. Non è questa un'ulteriore prova della distanza che - anche in quei tragici momenti - ha continuato a separare Noi da Loro e dalla loro realtà? Il vero orrore accade lì, non qui.

Quindi non è solamente che Hollywood ha allestito un'apparenza di reale svuotata del peso e dell'inerzia della materialità. Nella società consumistica del tardo capitalismo anche la "reale vita sociale" acquisisce in qualche misura l'aspetto di un falso organizzato, con i nostri vicini che si comportano nella vita "reale" come attori e comparse sul palco. Di nuovo, la verità definitiva dell'universo utilitarista de-spiritualizzato del capitalismo è la de-materializzazione della stessa "vita reale", il suo rovesciamento in uno spettacolo spettrale. Christopher Isherwood è riuscito più di altri a esprimere questa irrealtà della vita quotidiana americana, rappresentata dalla

stanza di un motel: "I motel americani sono irreali! (...) sono progettati apposta per esserlo (...) Gli europei ci odiano perché ci siamo ritirati a vivere dentro la pubblicità, come eremiti che se ne vanno nelle grotte a meditare". In questo caso si realizza perfettamente l'idea di sfera di Peter Sloterdijk, un'enorme sfera di metallo che racchiude e isola l'intera città. Alcuni anni fa una serie di film di fantascienza come *Zardoz* o *La fuga di Logan* aveva previsto l'attuale vicolo cieco del postmodernismo estendendo questa fantasia all'intera comunità: il gruppo isolato che conduce una vita asettica in un'area segregata freme dalla voglia di sperimentare il mondo reale del decadimento materiale. Forse la scena ripetuta all'infinito dell'aereo che si avvicina e colpisce la seconda torre del World Trade Center non è altro che la versione realistica della famosa scena da *Gli uccelli* di Hitchcock, analizzata con maestria da Raymond Bellour, in cui Melanie si avvicina al molo di Bodega Bay dopo aver attraversato la baia su una piccola imbarcazione. Mentre si appresta all'approdo e sta salutando con la mano il suo (futuro) innamorato, un singolo uccello (che all'inizio sembra solo una macchia nera indistinta) entra nel campo visivo da destra e la colpisce sulla testa (cfr. Bellour 1980, cap. 3). Non potremmo dire che l'aereo che ha colpito la torre del World Trade Center è stato il perfetto colpo alla Hitchcock, la macchia anamorfica che ha denaturalizzato l'idillico e consueto panorama newyorkese?

Il successo del 1999 dei fratelli Wachowski, *Matrix*, ha portato questa logica all'estremo: la realtà materiale che tutti noi viviamo e vediamo attorno a noi è in effetti virtuale, generata e coordinata da un gigantesco mega-computer al quale siamo tutti connessi. Quando l'eroe (interpretato da Keanu Reeves) si ride sta nella "realtà reale", vede un desolato panorama cosparso di rovine bruciate, quel che resta di Chicago dopo una guerra globale. Morpheus, il capo della resistenza, pronuncia l'ironico saluto: Benvenuto nel deserto del reale!. Non è successo qualcosa di simile a New York l'n settembre? I suoi abitanti sono entrati nel deserto del reale mentre a noi, corrotti da Hollywood, il panorama e le scene che abbiamo visto delle torri che crollavano non potevano che far venire in mente le scene mozzafiato delle grandi produzioni di film catastrofici.

Quando sentiamo che l'attacco alle torri è stato uno shock del tutto inaspettato e che si è realizzato l'impossibile inimmaginabile, dovremmo tenere a mente l'altra catastrofe definitoria dell'inizio del XX secolo, quella del *Titanic*. Anch'essa fu certo uno shock, che però aveva già trovato un suo spazio nelle fantasie ideologiche, dato che il *Titanic* era il simbolo del potere della civilizzazione industriale del XIX secolo. Ma non potremmo dire lo stesso per l'assalto di New York? Non solo i mezzi di comunicazione ci avevano assillato da tempo sulla minaccia terroristica, ma questa minaccia era anche già stata caricata

di investimento libidinale (basta ricordarsi di una sfilza di pellicole, da 1997 - *Fuga da New York* a *Independence Day*). Su questo si basa la giustificazione della stracitata associazione tra l'attacco alle torri e i film catastrofici di Hollywood: l'impensabile che è accaduto era già un oggetto di fantasia, così che in un certo senso l'America ha ottenuto proprio quello su cui aveva elaborato le sue fantasie, e questa è stata la sorpresa maggiore. Il cambio di mano definitivo in questo legame tra Hollywood e la "guerra al terrorismo" c'è stato quando il Pentagono ha deciso di chiedere l'aiuto di Hollywood. La stampa ha raccontato che ai primi di ottobre 2001, SU mandato del Pentagono, si è costituito un gruppo di sceneggiatori e registi di Hollywood, specialisti di film catastrofici, con l'intento di immaginare possibili scenari di attacchi terroristici e i modi con cui controbatterli. Quest'interazione sembra essere durata a lungo: all'inizio di novembre 2001 ci sono stati diversi incontri tra i consiglieri della Casa Bianca e alti funzionari di Hollywood al fine di coordinare l'impegno bellico e stabilire come il mondo del cinema potesse portare aiuto nella "lotta al terrorismo2 veicolando il corretto messaggio ideologico non solo agli americani, ma anche al pubblico cinematografico mondiale (prova empirica definitiva che Hollywood funziona effettivamente come un "apparato ideologico dello stato").

Si dovrebbe quindi rovesciare l'usuale interpretazione secondo cui l'attacco al World Trade Center ha costituito l'intrusione del Reale che ha sconvolto la nostra Sfera illusoria: al contrario, noi vivevamo nella nostra realtà prima del crollo delle torri, e vedevamo gli orrori del Terzo Mondo come qualcosa che non appartiene effettivamente alla nostra realtà sociale, come qualcosa che esiste (per noi) come un'apparizione spettrale sullo schermo (televisivo). Quel che è successo l'11 settembre è stato l'ingresso nella nostra realtà di quell'apparizione fantasmatica sullo schermo. Non è successo che la realtà sia entrata nella nostra immagine, ma che l'immagine sia entrata e abbia sconvolto la nostra realtà (cioè le coordinate simboliche che determinano quel che sperimentiamo come realtà). Il fatto che dopo l'11 settembre sia stata posticipata l'uscita di molte grandi produzioni con scene in qualche modo simili al crollo delle torri (grandi edifici in fiamme o sotto attacco, azioni terroristiche, eccetera) o che addirittura alcune pellicole siano state ritirate, deve quindi essere letto come la "repressione" dello sfondo fantasmatico responsabile dell'impatto del crollo delle torri. Non si tratta ovviamente del solito giochetto pseudopostmoderno di ridurre il crollo del World Trade Center all'ennesimo spettacolo mediatico, interpretandolo come la versione catastrofica degli *snuff movies* pornografici. Quel che invece avremmo dovuto chiederci mentre fissavamo lo schermo televisivo l'n settembre è semplicemente: dove

abbiamo già visto questa scena?

Il fatto che l'attacco dell'11 settembre fosse oggetto di fantasie di massa molto prima di avvenire veramente ci fornisce tuttavia un altro esempio della logica distorta dei sogni. E' facile dar conto del fatto che i poveri del mondo sognano di diventare americani, ma cosa mai sognano gli americani benestanti, immobilizzati nel loro benessere? Sognano una catastrofe globale che sconvolgerà la loro vita. Perché? Questa è la ragion d'essere della psicoanalisi: spiegare perché, con tutto il nostro benessere, siamo perseguitati dall'incubo della catastrofe. Questo paradosso ci indica inoltre il modo in cui dovremmo intendere l'idea lacaniana di "attraversare la fantasia" come il momento conclusivo del trattamento psicoanalitico. Quest'idea può sembrare perfettamente corrispondente a quel che la psicoanalisi dovrebbe fare secondo il senso comune: ci dovrebbe ovviamente liberare dal peso di fantasie idiosincratiche e consentirci di affrontare la realtà per quel che essa è effettivamente! Eppure questo è proprio quello che Lacan *non* aveva in mente, dato che il suo obiettivo era quasi l'opposto. Nella nostra vita quotidiana siamo immersi nella "realtà" (strutturata e sostenuta dalla fantasia), ma quest'immersione è disturbata da sintomi che testimoniano che un altro livello, represso, della nostra psiche resiste a quest'immersione. "Attraversare la fantasia" significa quindi paradossalmente *identificarsi completamente con la fantasia*, in modo particolare con la fantasia che struttura quell'eccesso che resiste alla nostra immersione nella realtà quotidiana o, per citare una succinta formulazione di Richard Boothby (2001, pp. 275-276):

"Attraversare la fantasia" quindi non significa che il soggetto in qualche modo abbandona il suo coinvolgimento in strani capricci e si adatta alla pragmatica "realtà", ma esattamente l'opposto: il soggetto è sottoposto a quella mancanza simbolica che rivela il limite della realtà quotidiana. Attraversare la fantasia in senso lacaniano significa subire il richiamo della fantasia in modo più profondo che mai, nel senso di essere condotto in una relazione sempre più intima con quel nucleo reale della fantasia che trascende l'immaginario.

Boothby ha ragione quando sottolinea la struttura bifronte della fantasia: una fantasia è allo stesso tempo pacificatrice, disarmante (fornendoci uno scenario immaginario che ci consente di sopportare l'abisso del desiderio dell'Altro) e *insieme* sconvolgente, turbante, inassimilabile alla nostra realtà. La dimensione ideologico-politica di questa idea di attraversare la fantasia si è resa evidente nel ruolo straordinario interpretato dal complesso rock *Top lista nadrealista* (*L'elenco dei migliori surrealisti*) nella Sarajevo assediata durante la guerra di Bosnia: i loro ironici concerti - nel pieno della guerra e della miseria - che prendevano in giro i problemi della popolazione di Sarajevo, divennero un fenomeno di culto non solo nel mondo culturale antagonista, ma anche in generale per i normali cittadini, e il loro spettacolo televisivo settimanale continuò per tutta la guerra e

aveva un folto pubblico. Invece di lamentarsi per il tragico destino dei bosniaci, il complesso fece suoi in modo coraggioso tutti gli stereotipi sugli "stupidi bosniaci" che circolavano comunemente in Jugoslavia, arrivando a identificarsi completamente con essi. Si arrivò in questo modo a sostenere che il cammino della vera solidarietà conduce a confrontarsi direttamente con le oscene fantasie razziste che circolavano nello spazio simbolico bosniaco, attraverso l'identificazione giocosa con esse, e non attraverso la negazione di queste oscenità in nome di "quello che la gente è in realtà".

Questo significa che la dialettica di apparenza e Reale non può ridursi al fatto alquanto banale che la virtualizzazione della vita quotidiana, l'esperienza che stiamo vivendo sempre più in un universo costruito artificialmente, dà luogo al bisogno irresistibile di "tornare al Reale" per farci sentire di nuovo radicati profondamente in qualche "realtà reale". Il Reale che ritorna ha la forma di un'(altra) apparenza: *proprio perché è Reale, cioè per via del suo carattere traumatico/eccessivo, siamo incapaci di integrarlo in (ciò che sperimentiamo come) la nostra realtà, e siamo quindi obbligati a percepirlo come un'apparizione angosciante, come un incubo*. Questo è stata l'immagine irresistibile del collasso delle torri del WTC: un'immagine, un'apparenza, un "effetto" che, al tempo stesso, trasmetteva la "cosa in sé". Questo "effetto del Reale" non è la stessa cosa di quel che Roland Barthes, negli anni Sessanta, aveva chiamato *l'effet du réel*, ma è piuttosto l'opposto, *l'effet de l'irréel*. In contrasto cioè con *l'effet du réel* barthiano, in cui il testo ci fa accettare come "reale" il suo prodotto finzionale, qui è proprio il Reale che - per poter essere sopportato - dev'essere percepito come uno spettro irreale simile a un incubo. Di solito diciamo che non si dovrebbe prendere la finzione per realtà (conosciamo tutti il luogo comune postmoderno secondo cui la "realtà" è un prodotto del discorso, una finzione simbolica che percepiamo erroneamente come un'entità autonoma dotata di sostanza). In questo caso la lezione della psicoanalisi è completamente opposta: *non si dovrebbe prendere la realtà per finzione* (dovremmo cioè essere capaci di distinguere - entro quello che sperimentiamo come finzione - il nocciolo duro del Reale che siamo in grado di sopportare solo se lo finzionalizziamo). In breve, dovremmo distinguere quale parte della realtà viene "transfunzionalizzata" attraverso la fantasia così che, pur se fa parte della realtà, viene percepita secondo le modalità della finzione. E' molto più difficile riconoscere nella realtà "reale" la parte di finzione piuttosto che denunciare o smascherare in quanto finzione (quel che appare come) la realtà, il che ovviamente ci riporta alla vetusta concezione lacaniana secondo cui, mentre gli animali possono mentire presentando come vero ciò che è falso, solo gli uomini (entità che occupano lo spazio simbolico) possono mentire presentando come

falso quel che invece è vero. Questo punto ci permette di tornare all'esempio delle tagliatrici: se il vero opposto del Reale è la realtà, non potrebbe darsi che quello da cui stanno effettivamente fuggendo quando si tagliano non sia tanto la sensazione di irrealtà, il senso di virtualità artificiale del nostro modo di vita, ma il Reale in sé che esplode sotto Forma di allucinazioni incontrollate che iniziano a tormentarci una volta che abbiamo perso il fermo contatto con la realtà?

Il film del 2001 *La pianista* di Michael Haneke ci consente di orientarci in questo labirinto. La trama si basa su un racconto di Elfriede Jelinek che racconta di un'avventura amorosa appassionata ma perversa tra un giovane pianista e la sua insegnante più anziana di lui (interpretata da una superba Isabelle Huppert). La storia richiama il vecchio cliché - da Vienna fine secolo - della giovane ragazza di classe agiata, sessualmente repressa, che si innamora appassionatamente del suo insegnante. Oggi però, a più di cento anni di distanza, il cliché viene ribaltato ben al di là dei ruoli sessuali: per la nostra epoca permissiva l'avventura deve assumere una deriva perversa. Le cose prendono una direzione infausta e iniziano a scivolare verso l'inevitabile tragica fine in un momento preciso: quando, in risposta alle appassionate *avances* sessuali dell'allievo, l'insegnante "repressa" si apre a lui in modo violento, scrivendogli una lettera con l'elenco dettagliato delle sue richieste (in sostanza, un quadro di stampo masochista: come vuol'essere legata, obbligata a leccargli l'ano, schiaffeggiata e perfino picchiata, eccetera). E' essenziale che queste richieste siano *scritte*: quel che viene steso sul foglio è qualcosa di troppo traumatico per poter essere pronunciato a voce, è la sua fantasia più riposta. Quando si confrontano, lui con le sue calde esplosioni di passione, lei con la sua fredda distanza, non dovremmo farci ingannare dalla scena: è lei che si apre veramente, mostrandogli l'essenza della sua fantasia, mentre lui si limita a mettere in atto un gioco seduttivo molto più superficiale. Non è strano infatti che il giovane si ritiri terrorizzato di fronte alla donna che gli si apre: la messa in mostra diretta della sua fantasia cambia radicalmente il suo status agli occhi dell'allievo, trasformando un affascinante oggetto d'amore in un'entità repellente impossibile da sopportare. Poco dopo però il giovane si trova perversamente attratto dallo scenario fantasmatico della donna, catturato in quest'eccesso di *jouissance*, e prova quindi a restituirle il messaggio realizzando alcuni elementi della sua fantasia (la schiaffeggia fino a farla sanguinare dal naso, la colpisce violentemente.). Quando lei crolla, ritirandosi dalla messa in pratica della sua fantasia, l'allievo passa all'azione e fa l'amore con lei per sigillare la sua vittoria. La scena dell'atto sessuale costituisce - con tutto il suo dolore quasi insopportabile - il miglior esempio

dell'affermazione lacaniana *il n'y a pas de rapport sexuel*: anche se l'atto è effettivamente realizzato, per lei è privo del suo supporto fantasmatico e quindi diventa un'esperienza disgustosa che la lascia totalmente fredda, spingendola al suicidio. Sarebbe del tutto fuorviante interpretare l'esposizione della sua fantasia come una formazione difensiva da contrapporre all'atto sessuale vero e proprio, come espressione cioè della sua incapacità di lasciarsi andare e godere dell'atto: al contrario, la fantasia esposta costituisce il nucleo del suo essere, ciò che è "in lei più di se stessa", ed è invece l'atto sessuale a costituire in effetti una difesa contro la minaccia incarnata nella fantasia.

Nel suo seminario sull'angoscia del 1962-63, rimasto inedito, Lacan specifica che il vero scopo del masochista non è generare *jouissance* nell'Altro, ma suscitare la sua angoscia. Anche se cioè il masochista si sottomette alla tortura da parte dell'Altro, anche se desidera servire l'Altro, è comunque lui stesso a definire le regole di questa sottomissione. Mentre quindi apparentemente si offre come lo strumento del godimento [*jouissance*] dell'Altro, in effetti espone il suo desiderio all'Altro, divenendo così per lui una fonte di angoscia (secondo Lacan, il vero oggetto dell'angoscia è proprio l'eccessiva vicinanza al desiderio dell'Altro). Si fonda su questo aspetto l'economia libidinale della scena della *Pianista*, in cui la protagonista presenta al suo seduttore lo scenario masochistico dettagliato di come dovrebbe essere maltrattata: quel che a lui suscita repulsione è questa esposizione totale del desiderio di lei (e questo punto trova un'altra perfetta esemplificazione nella terribile scena di *Fight Club* di David Fincher in cui Ed Norton si prende a cazzotti di fronte al suo capo: invece di farlo godere, questo spettacolo provoca ovviamente nel superiore una crisi d'angoscia).

Per questa ragione la vera alternativa riguardo ai traumi storici non è tra ricordarli o dimenticarli, dato che i traumi che non siamo disposti o capaci di ricordare ci perseguitano in modo ancor più ineluttabile. Dovremmo invece accettare il paradosso che-per dimenticare veramente un fatto - dovremmo prima essere abbastanza forti da ricordarlo correttamente. Per illustrare questo paradosso ci dovremmo ricordare che l'opposto di esistenza non è inesistenza, ma insistenza: quel che non lasciamo esistere continua a insistere, a lottare per emergere all'esistenza. Il primo ad articolare questa opposizione è stato ovviamente Schelling quando, nelle sue *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1809), introdusse la distinzione tra Essenza e Fondamento dell'Essenza. Quando perdiamo un'opportunità etica fondamentale e non riusciamo a compiere il passo che cambierebbe tutto, la stessa non esistenza di quel che *avremmo dovuto fare* ci perseguiterà per

sempre: anche se quel che non abbiamo fatto non esiste, il suo spettro continua a insistere. Fornendo una memorabile lettura delle *Tesi sulla filosofia della storia* di Walter Benjamin, Eric Santner (2001) elabora l'idea di Benjamin che un'azione rivoluzionaria nel presente ripete/riscatta i tentativi precedentemente falliti: i "sintomi" - le tracce del passato riscattate retroattivamente attraverso il "miracolo" dell'intervento rivoluzionario - "sono tanto azioni dimenticate, quanto piuttosto *fallimenti* dimenticati, fallimenti nell'*interrompere* la forza del legame sociale che inibisce i gesti di solidarietà verso gli 'altri':

I sintomi registrano non solo i falliti tentativi rivoluzionari del passato ma, più modestamente, le mancate risposte agli inviti all'azione o anche solo all'empatia verso quelli la cui sofferenza appartiene in qualche modo alla forma di vita di cui si è parte. Occupano la posizione di qualcosa *che è lì*, che *insiste* nella nostra vita, anche se non ha mai raggiunto la piena consistenza ontologica. I sintomi sono dunque in un certo senso gli archivi virtuali di *lacune* o, per meglio dire, difese contro le lacune, che persistono nell'esperienza storica.

Santner chiarisce che questi sintomi possono inoltre assumere la forma di perturbazioni della normale vita sociale, ad esempio la partecipazione ai rituali osceni dell'ideologia imperante. L'ignobile *Kristallnacht* del 1938 - la *notte dei cristalli*, esplosione solo in parte organizzata, ma in parte spontanea, di assalti violenti alle case, alle sinagoghe, ai negozi e alle stesse persone fisiche di origine ebraica - è stata probabilmente il "carnevale" bachtiniano per eccellenza, e in questa chiave di "sintomo" andrebbe interpretata. La rabbia incontenibile di quest'esplosione di violenza ne fa un sintomo, la formazione difensiva che colma la lacuna del fallito intervento sulla crisi sociale. Detto altrimenti, la stessa rabbia dei pogrom antisemiti è la prova in negativo della possibilità di un'autentica rivoluzione proletaria. Il suo eccesso di energia può essere spiegato solamente come una reazione alla consapevolezza ("inconscia") della mancata opportunità rivoluzionaria. E' in fondo la causa profonda della *Ostalgie* (nostalgia per il passato comunista) presente tra molti intellettuali (ma anche "gente comune") dell'ex Repubblica Democratica Tedesca è lo struggimento non tanto per il passato comunista, per quel che accadde effettivamente durante il comunismo, ma piuttosto per quel che *lì sarebbe potuto accadere*, cioè per la perduta opportunità di un'altra Germania. Di conseguenza, non potremmo sostenere che le esplosioni postcomuniste di violenza neonazista sono una prova negativa della presenza di queste opportunità di emancipazione, un'esplosione sintomatica di rabbia che porta alla luce la consapevolezza delle opportunità mancate? Non dovremmo aver paura di tracciare un parallelo con la vita psichica dei singoli individui: allo stesso modo infatti la coscienza di aver perduto un'opportunità "privata" (per esempio, l'opportunità di intraprendere una relazione d'amore veramente appagante) lascia spesso delle tracce in forma di angosce "irrazionali", di mal di testa e attacchi di rabbia, che esprimono in

forma sintomatica la lacuna della mancata opportunità.

Dovremmo quindi respingere in quanto tale la "passione per il Reale"? Assolutamente no, dato che se accogliessimo questa prospettiva l'unica alternativa a disposizione rimarrebbe il rifiuto di andare fino in fondo, e quindi non ci resterebbe che "salvare le apparenze". L'aspetto problematico della "passione per il Reale" del XX secolo è stato che non si è trattato di una passione per il Reale, ma di una passione fasulla, la cui ricerca disperata del Reale al di là delle apparenze era lo *stratagemma definitivo per evitare un confronto con il Reale*. Come? Si pensi alla tensione tra universale e particolare nell'uso del termine "speciale". Quando diciamo: "Disponiamo di fondi speciali", ciò significa fondi illegali o almeno segreti, non semplicemente una sezione speciale dei fondi pubblici. Quando un partner sessuale dice "Vuoi qualcosa di speciale"? significa una pratica "perversa", non abituale. Quando la polizia o i giornali riportano di "misure speciali di interrogatorio", significa tortura o altre pratiche illegali simili. Nei campi di concentramento nazisti le unità impiegate per il terribile lavoro di uccidere e cremare migliaia di persone per disfarsi dei loro cadaveri non erano forse chiamate *Sonderkommando*, cioè unità speciali? A Cuba, ci si riferisce al difficile periodo dopo la disintegrazione dei regimi comunisti dell'Europa orientale anche come al "periodo speciale". Seguendo questa linea di riflessione, dovremmo prestare omaggio al genio di Walter Benjamin che rifulge già nel titolo della sua opera giovanile *Sul linguaggio in generale e sul linguaggio umano in particolare*. La tesi qui non è che il linguaggio umano sia una specie di qualche linguaggio universale "in sé", che comprenderebbe anche altre specie (il linguaggio degli dei e degli angeli? Il linguaggio degli animali? Il linguaggio di qualche altro essere intelligente extraterrestre? Il linguaggio dei computer? Il linguaggio del DNA?). Non c'è altro linguaggio effettivamente esistente che il linguaggio umano, ma al fine di comprendere questo linguaggio "particolare" si deve introdurre un differenziale, per poter pensare al linguaggio in rapporto allo scarto che lo separa dal linguaggio "in sé", cioè dalla pura struttura del linguaggio destituita delle insegne della finitezza umana, della passione erotica e della mortalità, della lotta per il dominio e del versante osceno del potere. Questa lezione di Benjamin è la lezione mancata da Habermas: quel che Habermas fa è proprio quel che *non* si dovrebbe fare, e cioè porre un ideale "linguaggio in generale" (gli universali pragmatici) *direttamente* come norma del linguaggio effettivamente esistente. Così, sulla scia del titolo benjaminiano, dovremmo descrivere la costellazione di base della legge sociale come "la Legge in generale e il suo lato soggiacente osceno superegoico in particolare".

Come si può applicare tutto questo all'analisi sociale? Ripensiamo

all'analisi di Freud del caso dell'uomo dei topi (Freud 1909). La madre del paziente proveniva da una famiglia di condizione sociale più elevata di quella del padre, che aveva una tendenza al linguaggio scurrile, un lascito di debiti insoluti e in più come l'uomo dei topi aveva saputo) poco prima di incontrare quella che sarebbe divenuta sua madre aveva corteggiato una ragazza piacente ma senza il becco di un quattrino, che aveva poi abbandonato scegliendo un matrimonio di convenienza. Il progetto della madre di farlo sposare con una ragazza di famiglia ricca pose l'uomo dei topi in una condizione simile a quella di suo padre: la scelta tra la ragazza senza soldi che amava e il matrimonio più conveniente dal punto di vista materiale organizzatogli dalla madre. E' all'interno di questo quadro che dovremmo collocare la fantasia della tortura del ratto (la vittima viene legata a un vaso che contiene dei ratti affamati. Il vaso viene piazzato sulle natiche della vittima, così che i ratti si scavano a morsi un percorso nell'ano della vittima). Questa storia fu raccontata all'uomo dei topi durante il servizio militare, una fase in cui voleva mostrare agli ufficiali che anche le persone del suo rango (di famiglia benestante) erano in grado di sopportare le asprezze della vita militare con la stessa resistenza di qualunque rude soldato di umili origini. A suo modo, l'uomo dei topi voleva tenere uniti i due poli di ricchezza e povertà, condizioni sociali elevate e umili, che avevano diviso la sua storia familiare. Il crudele capitano della sua unità era un sostenitore entusiasta delle punizioni corporali, e quando l'uomo dei topi mostrò tutto il suo disaccordo su questo punto il capitano tirò un colpo basso e raccontò la tortura del ratto. Non è solo che il terribile potere fascinatorio della fantasia della tortura del ratto è sostenuto dalla fitta trama delle associazioni dei significanti (*Rat* = ratto, *Ratte* = la rata di un debito da pagare, *heiraten* = sposarsi, *Spielratte* = voce gergale per definire un giocatore incallito). In questo caso sembra essenziale il fatto - forse mai menzionato dai suoi numerosi interpreti - che la scelta con cui dovevano fronteggiarsi sia il padre sia il figlio riguardasse l'*antagonismo di classe*. Entrambi provarono a superare la differenza di classe riconciliando i due lati opposti: la loro sorte era stata quella di ragazzi di umili origini sposatisi in famiglie ricche, che tuttavia mantengono il sano atteggiamento rude delle classi inferiori. La figura del capitano crudele entra in gioco proprio su questo punto: la sua rozza oscenità sbugiarda l'idea di conciliazione di classe, e fa invece appello a pratiche corporee che sostengono l'autorità sociale. Non potremmo interpretare questa figura del crudele capitano come un'immagine fascista dell'esercizio osceno del potere? Come il cinico e brutale figuro fascista che si sbarazza del tenero liberale, consapevole del fatto che sta facendo il lavoro sporco al posto suo?

La versione di *Apocalypse Now* curata da Francis Ford Coppola nel

2000, più lunga della prima, mette in scena nel modo più chiaro possibile le coordinate di questo eccesso strutturale del potere. E' estremamente interessante che la figura di Kurtz, il "padre primordiale" freudiano - l'osceno padre-godimento che non è subordinato ad alcuna Legge simbolica, il *Master* totale che osa guardare in faccia il Reale del godimento terrificante si presenti non come la reminiscenza di qualche barbaro passato, ma come la necessaria risultante del potere occidentale moderno in quanto tale. Kurtz era un soldato perfetto, e perciò, attraverso la sua iper-identificazione con il sistema di potere militare, si è trasformato in quell'eccesso che il sistema deve eliminare. Lo sfondo concettuale di *Apocalypse Now* è questa comprensione di come il Potere generi il suo stesso eccesso che dev'essere distrutto in un'operazione costretta a imitare ciò che viene combattuto: la missione di Willard per uccidere Kurtz non esiste nei registri ufficiali, "non ha mai avuto luogo", come chiarisce il generale che istruisce Willard. Entriamo così nell'area delle operazioni segrete, di quello che il Potere fa senza mai ammetterlo. E questo non vale anche per le figure presentate oggi dai media ufficiali come l'incarnazione del Male radicale? Non è forse vero che bin Laden e i talebani si sono affermati come parte della guerriglia afghana antisovietica finanziata dalla CIA? E che Noriega a Panama era in effetti un agente della CIA? Non è forse vero che in tutti questi casi gli Stati Uniti stanno combattendo il loro stesso eccesso? E non è successo lo stesso con il fascismo? L'Occidente liberale ha dovuto unire le sue forze a quelle del comunismo per distruggere la sua stessa crescita eccessiva. Portando un po' oltre questo ragionamento, verrebbe la tentazione di dire che una versione veramente sovversiva di *Apocalypse Now* sarebbe stata quella che riprendesse la ricetta dell'antifascismo, e in cui Willard andasse dai vietcong a siglare un patto per distruggere Kurtz di comune accordo. Quel che invece non traspare sullo sfondo del film è la prospettiva di un atto politico collettivo che spezzi questo circolo vizioso del Sistema che genera i suoi eccessi superegoici ed è quindi costretto a distruggerli: una violenza rivoluzionaria che non faccia più affidamento sull'osceno del superego. Questo atto "impossibile" è quel che accade in qualunque processo rivoluzionario autentico.

Sul versante politicamente opposto possiamo rammentare la scena archetipica del cinema di Eisenstein, che raffigura l'orgia incontenibile della violenza distruttiva della rivoluzione (quel che lo stesso Eisenstein chiamava "un vero bacchanale di distruzione"), che appartiene alla stessa tipologia. Quando, in Ottobre, i rivoluzionari vittoriosi penetrano nelle cantine del Palazzo d'inverno, non si negano nell'orgia estatica il piacere di fracassare migliaia di costose bottiglie di vino. In *Bezhin lug* i pionieri del villaggio entrano a forza nella

chiesa locale e la dissacrano, rubando reliquie, litigando per un'icona, indossando in modo sacrilego i paramenti sacri, deridendo le statue con tono blasfemo. In questa sospensione dell'attività strumentale orientata a un fine assistiamo effettivamente a una specie di spreco/*dépense à la Bataille*: il pio desiderio di privare la rivoluzione del suo eccesso è semplicemente il desiderio di avere una rivoluzione senza rivoluzione. Si deve opporre questa scena a quello che Ejsenstein fa nella terrificante scena finale della seconda parte di *Ivan il terribile*: l'orgia carnevalesca sta per il fantasmatico luogo bachtiniano in cui le "normali" relazioni di potere sono ribaltate, in cui lo zar è schiavo dell'idiota ed è costretto a nominare un nuovo zar. In uno strano miscuglio di musical hollywoodiano e teatro giapponese, il coro dei famigerati *oprichniki* (la guardia privata di Ivan che aveva l'incarico di fare il lavoro sporco, liquidando senza pietà i nemici dello zar) balla cantando una canzone incredibilmente oscena che glorifica la scure che taglia la testa dei nemici di Ivan. La canzone inizia descrivendo un gruppo di ricchi boiardi durante un banchetto: "Proprio al centro della tavola... i calici dorati passano... di mano in mano". Il coro a questo punto domanda con una nervosa sfumatura di inebriante aspettativa: "Dai, dai, poi che succede? Forza, raccontacelo!" L'*oprichnik* solista si sporge in avanti fischando, per poi gridare la risposta: "Colpisci con le scuri!". Ci troviamo sul versante osceno, dove il godimento del musical si incrocia con la liquidazione politica, e tenendo conto che il film venne girato nel 1944 non è una conferma del carattere carnevalesco delle purghe staliniane? In ciò si colloca la vera grandezza di Ejsenstein, nella capacità di individuare (e rappresentare) il mutamento fondamentale del tipo di violenza politica, dalle esplosioni liberatorie "leniniste" di energia distruttiva allo stalinista lato nascosto osceno della Legge.

Anche la chiesa cattolica si basa (perlomeno) su due livelli di regole oscene non scritte come quelle che andiamo descrivendo. Prima di tutto, c'è ovviamente la famigerata Opus Dei, la "mafia bianca" della chiesa, l'organizzazione (semi)segreta che in qualche modo incarna la pura Legge al di là di qualunque legalità positiva. La sua regola suprema è l'obbedienza incondizionata al papa e la spietata determinazione a lavorare per la chiesa, fino al punto di sospendere virtualmente tutte le altre regole. I suoi membri, il cui compito è quello di infiltrarsi nei principali circoli finanziari e politici, di regola mantengono segreta la loro appartenenza all'Opus Dei. In quanto tali, sono effettivamente *opus dei* (opera di Dio), adottano cioè la perversa posizione di strumento diretto della volontà del Grande Altro. C'è inoltre il gran numero di casi di molestia sessuale a bambini da parte di sacerdoti, casi così numerosi in Austria e in Italia, in Irlanda e negli Stati Uniti, che si può tranquillamente parlare di un'articolata

"controcultura" all'interno della chiesa, con il suo corpus di regole segrete. Esiste per di più un'interconnessione tra i due livelli, dato che l'Opus Dei interviene in modo sistematico per sedare gli scandali di natura sessuale che riguardano i sacerdoti. Tra parentesi, lo stesso atteggiamento della chiesa di fronte agli scandali sessuali dimostra il modo effettivo in cui essa percepisce il suo ruolo: la chiesa insiste che questi casi, per quanto deplorabili, sono una questione interna, ed evidenzia un'estrema riluttanza a collaborare con la polizia nelle indagini. In un certo senso, ha ragione: l'abuso sessuale dei minori è *effettivamente* un problema interno della chiesa, cioè un prodotto intrinseco della sua stessa organizzazione simbolica, e non semplicemente una sequela di casi criminali particolari che riguardano alcuni uomini casualmente sacerdoti. Di conseguenza, la risposta a questa riluttanza della chiesa non dovrebbe essere semplicemente che si stanno investigando dei crimini e che se la chiesa non collabora attivamente si dimostra complice. In effetti *la chiesa in quanto tale*, in quanto istituzione, dovrebbe essere posta sotto inchiesta, per indagare come si creano in modo sistematico le condizioni che conducono a questi reati. Questa inoltre è la ragione per cui non si possono giustificare gli scandali di natura sessuale che coinvolgono dei sacerdoti come una mistificazione di quanti si oppongono al celibato dei religiosi, di quanti cioè vorrebbero dimostrare che se i bisogni sessuali dei preti non trovano un legittimo sfogo, devono necessariamente esplodere in forme patologiche. Consentire il matrimonio ai preti cattolici in realtà non risolverebbe nulla: i sacerdoti non cesserebbero di molestare i ragazzini perché la pedofilia è generata dall'istituzione cattolica del sacerdozio come sua "trasgressione intrinseca", come il suo segreto supplemento osceno.

Il nucleo portante della "passione per il Reale" è questa identificazione con (l'atto eroico di assumere *in toto*) lo sporco lato nascosto osceno del Potere: l'atteggiamento eroico per cui "qualcuno deve pur fare il lavoro sporco, per cui facciamolo!", una specie di inversione speculare dell'Anima Bella, che però rifiuta di riconoscersi nei suoi effetti. Questo atteggiamento è comune anche nell'ammirazione tipicamente di destra per quegli eroi che sono pronti a fare il lavoro sporco: è facile compiere un gesto nobile per il proprio paese, fino a sacrificare la propria vita, mentre è molto più difficile commettere un *crimine* per il proprio paese. Hitler sapeva benissimo come giocare con questo doppio livello a proposito dell'olocausto, e usava Himmler per fare rivelazioni sullo "sporco segreto". Nel suo discorso ai capi delle SS a Posen il 4 ottobre 1943, Himmler parlò piuttosto chiaramente delle uccisioni di massa degli ebrei come di "una pagina gloriosa della nostra storia, una pagina che non era mai stata scritta e che mai lo sarà", includendo esplicitamente l'uccisione

di donne e bambini:

Abbiamo affrontato la questione: che fare di donne e bambini? Anche in questo caso ho deciso di trovare una soluzione completamente chiara. Non avrei avuto giustificazione se avessi sterminato gli uomini (se cioè li avessi uccisi o Fatti uccidere) per poi lasciare che i loro vendicatori, in forma di bambini, potessero crescere per rivalersi sui nostri figli e nipoti. Bisognava prendere la difficile decisione di far sparire questa gente dalla faccia della terra (cit. in Kershaw 2001, pp. 604-605).

Il giorno successivo, ai capi delle SS venne ordinato di presenziare a un incontro in cui lo stesso Hitler presentò un resoconto dello stato della guerra. In questo caso Hitler non ebbe bisogno di menzionare direttamente la Soluzione Finale, dato che sarebbero bastati alcuni riferimenti indiretti a quanto i capi delle SS sapevano e alla loro complicità: "L'intero popolo tedesco sa che la questione è se loro sopravvivranno o meno. Abbiamo tagliato loro i ponti alle spalle. Rimane solo la strada che prosegue in linea retta" (cit. in Kershaw 2001, p. 606). C'è da sperare che la distinzione tra una passione per il Reale "reazionaria" e una "progressista" si possa articolare secondo questo quadro di riferimento: mentre quella "reazionaria" ratifica il lato nascosto osceno della Legge, quella "progressista" si confronta con il Reale dell'antagonismo negato dalla "passione per la purificazione" che - sia nella versione di destra sia in quella di sinistra - presuppone che il Reale possa essere raggiunto entro e attraverso la distruzione dell'elemento eccessivo che introduce l'antagonismo. A questo proposito dovremmo abbandonare l'usuale metafora del Reale come la Cosa terrificante impossibile da affrontare faccia a faccia, come il Reale definitivo che si nasconde sotto le spoglie del Velo immaginario e/o simbolico. L'idea stessa che, sotto le apparenze fuorvianti, giaccia nascosta qualche ultima Cosa Reale troppo orribile per poter essere guardata direttamente, è in effetti l'ultima apparenza: questa Cosa Reale è uno spettro fantasmatico la cui presenza garantisce la consistenza del nostro edificio simbolico, consentendoci così di evitare di fare i conti proprio con la sua costitutiva inconsistenza ("antagonismo"). Nell'ideologia del nazismo l'ebreo come Reale è uno spettro invocato per nascondere l'antagonismo sociale. La figura dell'ebreo consentiva cioè di raffigurarsi la totalità sociale come un Tutto organico. Non possiamo dire lo stesso per la Cosa-Donna inaccessibile all'uomo? Non è forse l'ultimo spettro che consente all'uomo di evitare lo stallo costitutivo della relazione sessuale?

E' a questo punto che si dovrebbe introdurre la nozione di homo sacer, sviluppata di recente da Giorgio Agamben (1995): la distinzione tra quanti sono inclusi nell'ordine legale e l'*homo sacer* non è semplicemente orizzontale, una distinzione tra due gruppi di persone, ma sempre di più la distinzione "verticale" tra i due modi (imposti dall'alto) di rapportarsi *alle stesse persone*. Per dirla in termini concisi: a livello della Legge siamo trattati da cittadini, soggetti legali, mentre

a livello del suo osceno supplemento superegoico, a livello cioè di Legge vuota incondizionata, siamo trattati come *homo sacer*. Allora forse la miglior parola d'ordine per l'analisi odierna dell'ideologia è la frase citata da Freud all'inizio della sua *Interpretazione dei sogni*: "Acheronta movebo". Se non puoi cambiare le regole ideologiche esplicite puoi provare a cambiare l'insieme delle sottostanti regole oscene non scritte.

Capitolo secondo

Riappropriazioni: la lezione del mullah Omar

Siamo arrivati alla conclusione provvisoria che si può comprendere l'impatto sconvolgente dell'assalto dell'11 settembre solamente ponendolo sullo sfondo della linea di confine che oggi separa il Primo Mondo digitalizzato dal Terzo Mondo "deserto del Reale". E' la consapevolezza di vivere in un universo isolato artificialmente a generare l'idea che qualche agente in fausto stia continuamente minacciando di distruggerci. Entro questa prospettiva paranoica i terroristi vengono trasformati in un ente astratto e irrazionale (astratto in senso hegeliano, cioè sottratto alla rete socio-ideologica concreta che l'ha generato). Qualunque spiegazione che chiami in causa circostanze di tipo sociale viene bandita come una velata giustificazione del terrorismo, e qualunque entità viene evocata solo in modo negativo: i terroristi tradiscono il vero spirito dell'islam, non esprimono gli interessi e le aspettative delle masse arabe diseredate, eccetera. Nei giorni successivi all' 11 settembre i mezzi di comunicazione hanno segnalato l'impennata di vendite non solo per le traduzioni del Corano ma anche per i libri dedicati in generale all'islam e alla cultura araba. La gente voleva capire che cos'è l'islam, ed è facile supporre che la larga maggioranza di quanti si sono interessati a conoscere il mondo musulmano non fossero dei razzisti anti-arabi, ma gente desiderosa di offrire a questa cultura una possibilità, intenzionata a coglierne lo spirito, a sperimentarla dall'interno, e quindi a redimerla: il loro desiderio era quello di convincersi che l'islam è una grande forza spirituale che non può essere incolpata per i crimini del terrorismo. Per quanto questo atteggiamento possa esprimere comprensione (nel mezzo di una disputa violenta, cosa mai potrebbe essere più attraente dal punto di vista etico che cercare di collocarsi entro la prospettiva della parte avversa, relativizzando così il proprio punto di vista 1) rimane tuttavia un atto di mistificazione ideologica al massimo grado. Sondare tradizioni culturali differenti è il modo esatto per *non comprendere* le

dinamiche politiche che hanno condotto all'attacco dell'11 settembre. Il fatto che i leader occidentali (da Bush a Netanyahu a Sharon) ripetano ora come una litania che l'islam è una grande religione che non ha nulla a che fare con gli orribili crimini commessi in suo nome è evidentemente un chiaro segno che c'è qualcosa di stonato in questi elogi. Quando, nell'ottobre del 2001, il primo ministro Berlusconi fece il famoso "lapsus" e affermò - tra la costernazione dei *progressisti* occidentali - che i diritti umani e le libertà sono emerse proprio dalla tradizione cristiana, che è quindi chiaramente superiore all'islam, il suo atteggiamento è stato in qualche modo molto più realistico che non il rispetto progressista (insopportabilmente paternalista) per la profondità spirituale dell'Altro.

In seguito i commenti del tipo "ecco la fine dell'epoca dell'ironia" hanno avuto largo spazio sui nostri mezzi di comunicazione, forzando la convinzione che l'era postmoderna dello slittamento decostruttivo del significato sia giunta alla fine e che abbiamo di nuovo bisogno di prese di posizione chiare e forti. Purtroppo anche Habermas si è unito al coro (nel suo discorso di ringraziamento per l'assegnazione del premio degli editori tedeschi nell'ottobre del 2001), affermando che è finito il tempo del relativismo postmoderno (in effetti, gli eventi dell'11 settembre hanno dimostrato come minimo la totale impotenza dell'etica habermasiana: o dovremmo forse ammettere che tra musulmani e Occidente progressista c'è stata una "comunicazione distorta"?). Seguendo lo stesso filone, i commentatori di destra come George Will hanno immediatamente proclamato la fine della "vacanza americana dalla storia", dato che l'impatto della realtà avrebbe sconvolto la torre d'avorio del progressismo tollerante e la predilezione per la testualità degli studi culturali (*Cultural studies*): ora siamo costretti a reagire, a fare i conti con veri nemici nel mondo reale. Eppure, *chi* dovremmo colpire? Qualunque sia la risposta, non individueremo mai il *giusto* bersaglio, quello che ci darà piena soddisfazione. Non si può non restare storditi dall'aspetto ridicolo dell'attacco americano all'Afghanistan: se la maggior potenza del mondo bombarda uno dei paesi più poveri, in cui i contadini sopravvivono a fatica tra sterili colline, non siamo di fronte a un caso perfetto di azione impotente? Per un altro verso l'Afghanistan costituisce il bersaglio perfetto: già ridotto in macerie, senza infrastrutture, più volte distrutto dalla guerra negli ultimi vent'anni, non si può fare a meno di sospettare che la scelta di questo paese sia stata dettata anche da considerazioni di tipo economico. E' senz'altro un'eccellente strategia veicolare la propria rabbia verso un bersaglio che non riscuote l'interesse di nessuno e dove non c'è nulla da distruggere. Purtroppo però la scelta dell'Afghanistan non può non ricordarci la barzelletta di quell'ubriaco che sotto un lampione cerca

una chiave smarrita; quando una guardia notturna gli chiede come mai la cerchi lì, dato che aveva detto di averla smarrita più in là, in una zona buia, l'ubriaco risponde: "Ma è più facile cercarla qui, alla luce del lampione!". Non è del tutto paradossale che già prima dei bombardamenti americani tutta Kabul apparisse come il centro di Manhattan dopo l'11 settembre? La "guerra al terrorismo" serve così da gesto il cui vero scopo è cullarci nell'idea rassicurante che nulla è cambiato *veramente*.

E' ormai un luogo comune massmediale che stia prendendo piede un nuovo tipo di guerra: una guerra ad alta tecnologia, in cui le missioni vengono compiute tramite bombardamenti di precisione senza alcun intervento diretto delle forze di terra (se proprio è necessario, il lavoro viene lasciato agli "alleati locali"). Le antiche concezioni di combattimento corpo a corpo, di coraggio, eccetera, stanno diventando obsolete. Si dovrebbe notare l'omologia strutturale tra questa nuova guerra a distanza in cui il "soldato" (uno specialista di computer) pigia dei bottoni a centinaia di chilometri di distanza dall'obiettivo, e le decisioni dei gruppi dirigenti che influenzano milioni di persone (gli esperti del Fondo Monetario che durante le loro riunioni dettano le condizioni che i paesi del Terzo Mondo devono rispettare per meritarsi l'aiuto finanziario; i regolamenti dell'Organizzazione Mondiale del Commercio [WTO]; i cartelli delle multinazionali che decidono le necessarie "ristrutturazioni"): in entrambi i casi l'*astrazione* viene iscritta direttamente nella situazione "reale". Si prendono decisioni che influenzeranno migliaia di persone, a volte provocando terribile scompiglio e confusione, ma il collegamento tra queste decisioni "strutturali" e la dolorosa realtà di milioni di esseri umani viene rescisso, dato che gli "esperti" sono incapaci di immaginarne le conseguenze, perché misurano gli effetti delle loro decisioni in termini esclusivamente astratti (un paese infatti può essere "finanziariamente sano" anche se milioni di persone vi muoiono di fame).

Il "terrorismo" dei nostri tempi è semplicemente la controparte di questo tipo di guerra. La vera minaccia a lungo termine è costituita da azioni terroristiche di enormi dimensioni in confronto alle quali si affievolirà perfino il ricordo del crollo delle torri gemelle, azioni meno spettacolari ma ben più spaventose. Come affrontare la guerra batteriologica, l'uso di gas letali, o la prospettiva del terrorismo genetico (veleni in grado di colpire solo quelle persone che condividono un determinato genoma)? Diversamente da Marx che si basava su un'idea di feticcio come oggetto concreto la cui presenza offusca le sue mediazioni sociali, si potrebbe dire che il feticismo raggiunge l'apice proprio quando il feticcio stesso viene "smaterializzato", trasformato in un'entità virtuale fluida e "immateriale". Il feticismo del denaro giungerà al culmine con il passaggio alla sua forma elettronica, proprio quando spariranno le

ultime vestigia della sua materialità. E' solo a quel punto che assumerà la forma di una presenza spettrale indistruttibile: ti devo mille dollari, e per quanto possa bruciare tutte le banconote che voglio, ti devo sempre mille dollari, il debito è iscritto in qualche parte nello spazio digitale virtuale. Non possiamo dire la stessa cosa per la guerra? Invece che indicare la direzione delle guerre del XXI secolo, le esplosioni e il crollo delle torri gemelle del WTC del settembre 2001 sono state lo spettacolare canto del cigno del sistema della guerra del XX secolo. Quello che ci attende è qualcosa di assai più misterioso: lo spettro di una guerra "immateriale" in cui l'attacco è invisibile (virus, veleni che possono essere ovunque e in nessun luogo). A livello della realtà materiale visibile non succede nulla, nessuna grande esplosione. Eppure sappiamo che l'universo inizia a crollare, la vita a disintegrarsi. Siamo alle soglie di una nuova epoca di guerra paranoica, il cui compito principale sarà costituito dall'individuazione del nemico e delle sue armi. Secondo questo nuovo stile di guerra i combattenti si faranno sempre meno carico delle loro azioni in pubblico: non solo gli stessi "terroristi" sono sempre meno intenzionati a dichiararsi responsabili delle loro azioni (anche la famigerata Al Qaeda non ha rivendicato in modo esplicito gli attacchi dell'11 settembre, per non parlare del mistero sull'origine delle lettere all'antrace), ma anche le misure statali "antiterroriste" sono circondate da un velo di segretezza. Questo duplice silenzio fornisce fertile terreno per lo sviluppo di teorie del complotto e di una diffusa paranoia sociale. Non possiamo inoltre dire che questa onnipresenza paranoide della guerra invisibile è compensata dalla sua opposta desustanziazione? Come beviamo birra senz'alcool e caffè senza caffeina, stiamo ora per avere la guerra spogliata della sua sostanza, una guerra virtuale combattuta dietro schermi di computer, una guerra vissuta dai suoi partecipanti come un videogioco, una guerra senza perdite (almeno sul nostro fronte). Con il diffondersi del panico da antrace nell'ottobre 2001 l'Occidente ha avuto un primo assaggio di questo nuovo tipo di guerra "invisibile" in cui - un aspetto che dovremmo sempre ricordare - noi cittadini comuni, per quel che riguarda le informazioni su quel che accade, siamo completamente in balia delle autorità: non vediamo e non sentiamo nulla direttamente, tutto quel che sappiamo proviene dai mezzi ufficiali di comunicazione. Una superpotenza che combatte un misero paese deserto e che allo stesso tempo è ostaggio di batteri invisibili: *questa*, e non le esplosioni del WTC, è la prima immagine della guerra del XXI secolo. Invece di una reazione immediata, dovremmo pensare a come affrontare queste difficili domande: cosa significherà "guerra" nel XXI secolo? Chi saranno "gli altri", se è chiaro che non saranno né stati né bande criminali? E' difficile resistere alla tentazione di chiamare in causa

l'opposizione freudiana tra la Legge pubblica e il suo osceno doppio superegoico: secondo questa interpretazione le "organizzazioni terroriste internazionali" cos'altro sarebbero se non il doppio osceno delle grandi multinazionali, la perfetta macchina rizomatica, onnipresente anche se priva di una base territoriale definita? Non sono forse la forma con cui il "fondamentalismo" religioso o nazionalista si adatta al capitalismo globale? Non incarnano la contraddizione essenziale, con il loro contenuto particolare/esclusivista e il loro funzionamento globale e dinamico?

Uno dei film serbi (post)iugoslavi più interessanti, *Bel villaggio, bella fiamma*, di Srdjan Dragojević, del 1996, in qualche modo prefigura questo mutamento nella figura del Nemico¹. La storia ha luogo durante il primo inverno della guerra di Bosnia, quando un gruppo di combattenti dell'esercito serbo viene intrappolato da soldati bosniaci in un tunnel ferroviario abbandonato. Tra una pausa e l'altra della battaglia i soldati dentro e fuori il tunnel si provocano a vicenda scambiandosi insulti di stampo nazionalista. Il tratto peculiare della storia è però costituito dal fatto che questa situazione di stallo tra le due parti del conflitto, che dura dieci giorni, viene raffigurata solamente dal punto di vista di quelli dentro il tunnel, i combattenti serbi. Fino alla risoluzione finale il "lato musulmano" viene rappresentato solo come un assemblaggio di quel che Michel Chion (1990) ha chiamato "voci acusmatiche", insulti volgari urlati da voci quasi animalesche, che non vengono (ancora) attribuite a specifici individui identificati visivamente, e che quindi acquisiscono una dimensione spettrale estremamente potente. Il dispositivo messo in gioco è quindi ovviamente quello di molti film dell'orrore e perfino di western, in cui un gruppo di personaggi coi quali è facile identificarsi è circondato da un Nemico invisibile che si sente e si vede quasi solo in forma di ombre fluttuanti e apparizioni sfocate (dal sottostimato *La rivolta dell'Apache*, di Hugo Fregonese a *Distretto 13: le brigate della morte*, di John Carpenter)². Questo stesso dispositivo formale ci costringe in quanto spettatori a identificarci con il gruppo di serbi assediati, e che siano proprio i soldati serbi a essere predisposti come oggetto di identificazione è ulteriormente confermato da uno strano fatto: anche se, all'inizio del film, si vedono villaggi musulmani distrutti dall'attacco violento dei soldati serbi, i responsabili non sono quelli che più tardi finiranno intrappolati nel tunnel. Questi soldati, in modo del tutto misterioso, si limitano a passare attraverso villaggi bruciati: sembra che nessuno venga ucciso, e che nessuno muoia... Questo sdoppiamento tipicamente feticista (anche se gli spettatori sanno benissimo che questi soldati devono aver ucciso la loro parte di civili musulmani, la cosa non viene mostrata, così da poter continuare a credere che le loro mani non grondano sangue) crea le condizioni

per la nostra identificazione simpatetica con loro. Diversamente dai musulmani (un'Entità spettrale non identificata fatta di insulti, minacce e urla selvagge) i serbi vengono così completamente individuati, e rappresentati in generale come un gruppo di eroi "matti ma simpatici". Come fa rilevare giustamente Pavle Levi, il potenziale sovversivo di questo dispositivo (se il Nemico è puramente acusmatico e quindi spettrale, non potrebbe essere semplicemente una proiezione paranoica degli stessi serbi, il risultato della loro immaginazione ideologica?) viene attenuato dalla "de-acusmatizzazione" alla fine del film, quando Halil, il soldato musulmano più importante, viene mostrato in piena luce e si rivela essere il miglior amico d'infanzia di Milan, il protagonista del versante serbo.

Questi esempi non ci conducono tutti alla famigerata tesi dello "scontro delle civiltà"? C'è ovviamente una parziale verità in quest'idea, testimoniata dallo stupore dell'americano medio: "Com'è possibile che questa gente tenga così in bassa considerazione la propria vita?". Non è forse l'altra faccia di questo stupore il fatto alquanto triste che noi, cittadini dei paesi del Primo Mondo, troviamo sempre più difficile perfino immaginare una Causa pubblica o universale per la quale saremmo pronti a sacrificare la vita? Quando, dopo gli attacchi, anche il ministro degli esteri dei talebani disse che poteva "sentire il dolore" dei bambini americani, non ha confermato in questo modo il ruolo ideologico egemonico di questa frase che porta il marchio di fabbrica di Bill Clinton? Sembra proprio che la frattura tra Primo e Terzo Mondo passi sempre più lungo la linea di opposizione tra vivere una lunga e ricca vita piena di benessere materiale e culturale e dedicare la propria vita a qualche Causa trascendente. Sullo sfondo di questo antagonismo tra lo stile di vita occidentale consumista e il radicalismo musulmano spiccano immediatamente due riferimenti filosofici: Hegel e Nietzsche. Questo antagonismo ricalca quello che Nietzsche chiamava nichilismo "passivo" e "attivo". Noi occidentali siamo l'Ultimo Uomo nietzschiano immerso negli stolidi piaceri della quotidianità, mentre i radicali musulmani sono pronti a rischiare tutto, immersi nella lotta fino all'autodistruzione (e non si può non notare il ruolo significativo del mercato borsistico negli attacchi alle torri gemelle: la prova della drammaticità di questo assalto è stata che la Borsa di New York è rimasta chiusa per quattro giorni, mentre la sua riapertura il lunedì successivo è stata indicata come il segno principale del ritorno alla normalità). Inoltre, se si osserva questa opposizione attraverso le lenti della lotta hegeliana tra servo e padrone non si può fare a meno di notare il paradosso: anche se in Occidente ci consideriamo come padroni sfruttatori, in effetti siamo noi a occupare il ruolo del servo che, abbarbicato alla vita e ai suoi piaceri, è incapace di rischiare la pelle (chi non ricorda la

dottrina di Colin Powell di una guerra ad alta tecnologia senza perdite umane?), mentre i poveri fondamentalisti musulmani sono i padroni pronti a rischiare la loro vita.

Quest'idea di "scontro delle civiltà" dev'essere tuttavia respinta completamente: oggi infatti assistiamo piuttosto a scontri *all'interno* di ogni civiltà. Un rapido sguardo alla storia comparativa dell'islam e del cristianesimo ci mostra del resto che la "questione dei diritti umani" (per usare un'espressione anacronistica) nell'islam ha goduto di maggior considerazione che nel cristianesimo: nei secoli scorsi l'islam era certamente più tollerante del cristianesimo verso le altre religioni. E adesso è anche il momento di rammentare che è stato attraverso gli arabi che, nel Medioevo, in Europa occidentale abbiamo ottenuto nuovamente accesso alla nostra eredità della Grecia classica. Anche se non giustificano assolutamente gli attacchi terroristici attuali, questi fatti dimostrano tuttavia con chiarezza che non si tratta di un aspetto insito nell'islam "in quanto tale", ma della conseguenza di condizioni sociopolitiche moderne.

Guardando da vicino, a che cosa effettivamente si riferisce questo "scontro delle civiltà"? Gli "scontri" reali non sono tutti correlati al capitalismo globale? L'obiettivo dei "fondamentalisti musulmani non è solamente l'impatto corrosivo del capitalismo globale sulla vita ", ma *anche* i regimi "tradizionalisti" corrotti dell'Arabia Saudita, del Kuwait, eccetera. I massacri più orrendi (quelli in Ruanda, in Congo e in Sierra Leone) non solo hanno avuto - e hanno tuttora - luogo *entro* la stessa "civilizzazione", ma sono anche chiaramente collegati all'intreccio degli interessi economici globali. Anche in quei pochi casi che in un modo o nell'altro si potrebbero adattare alla definizione di scontro delle civiltà (Bosnia e Kosovo, Sudan meridionale, eccetera) è possibile comunque riconoscere l'ombra di interessi di altro tipo. Sarebbe quindi il caso di impiegare una ragionevole dose di "riduzionismo economico": invece di analisi infinite sull'intolleranza del "fondamentalismo" islamico verso le nostre società democratiche e su altri aspetti dello "scontro delle civiltà", avremmo bisogno di porre nuovamente l'attenzione sul retroterra economico del conflitto, sullo scontro cioè tra interessi economici e interessi geopolitici degli stessi Stati Uniti (come riuscire a mantenere i legami privilegiati con Israele e, allo stesso tempo, con i regimi arabi conservatori come quelli dell'Arabia Saudita e del Kuwait).

Al di là dell'opposizione tra società "democratiche" e "fondamentaliste", tra "MacWorld e Jihad!", rimane il caso imbarazzante costituito dal terzo termine, da paesi come l'Arabia Saudita e il Kuwait, monarchie profondamente conservatrici ma alleati economici degli americani, integrati a pieno titolo nel capitalismo occidentale. A questo proposito gli USA hanno un interesse semplice e

preciso: per poter fare affidamento sulle loro riserve petrolifere, *questi paesi devono continuare a essere non democratici* (l'idea sottostante è ovviamente che un risveglio democratico potrebbe suscitare atteggiamenti antiamericani). E' una vecchia storia, il cui primo ignobile capitolo dopo la fine della seconda guerra mondiale è stato il colpo di stato del 1953 orchestrato dalla CIA in Iran contro il primo ministro Mossadeq eletto democraticamente. In quel caso non si trattava di "fondamentalismo", tanto meno di "minaccia sovietica", ma di puro e semplice risveglio democratico, basato sull'idea che il paese dovesse prendere il controllo delle proprie riserve petrolifere e spezzare il monopolio delle compagnie occidentali. Fino a che punto gli Stati Uniti siano pronti a spingersi pur di mantenere questo stato di cose è diventato chiaro con la guerra del golfo del 1990, quando i soldati americani di religione ebraica che stazionavano in Arabia Saudita dovevano essere trasportati con gli elicotteri sulle portaerei di stanza nel Golfo se volevano pregare, dato che sul suolo saudita sono vietati tutti i rituali non musulmani. Questo atteggiamento "perverso" dei regimi conservatori arabi veramente "fondamentalisti" è la chiave per la risoluzione del rompicapo della (spesso ridicola) politica americana in Medio Oriente: questi regimi spiccano come indicatori espliciti dell'estrema volontà americana di riconoscere il primato dell'economia sulla democrazia, il carattere cioè secondario e pretestuoso della legittimazione dei loro interventi internazionali come difesa della democrazia e dei diritti umani. Quello che non dovremmo mai dimenticare a proposito dell'Afghanistan è che fino agli anni Settanta (prima cioè che il paese cadesse vittima della lotta tra superpotenze) esprimeva una tra le più tolleranti società musulmane con una lunga tradizione laica, e Kabul era conosciuta come una città con una vivacissima vita culturale e politica. L'aspetto assurdo è che invece di esprimere qualche profonda deriva "tradizionalista", l'ascesa dei talebani, quest'apparente "regressione" nel fondamentalismo più esasperato, è stata la conseguenza del fatto che il paese venne risucchiato dal gorgo della politica internazionale: non si è trattato di una reazione difensiva alla politica internazionale, e il fondamentalismo è emerso direttamente attraverso il sostegno delle potenze straniere (Pakistan, Arabia Saudita, gli stessi Stati Uniti).

A proposito di questo "scontro delle civiltà" teniamo a mente la lettera di quella bambina di sette anni figlia di un pilota americano che combatte nei cieli dell'Afghanistan. Nella lettera scrive che, se pure ama profondamente suo padre, è pronta a lasciarlo morire, a lasciare che si sacrifichi per il suo paese. Quando il presidente Bush ha citato questa frase, è stata recepita come una "normale" espressione di patriottismo americano. Proviamo a fare un piccolo esperimento mentale e immaginiamo una ragazzina arabo-musulmana che

guardando la telecamera dice le stesse cose a proposito di suo padre che combatte con i talebani. Non serve molta fantasia per immaginare la nostra reazione: un caso di morboso fondamentalismo musulmano che non si ferma neppure di fronte allo sfruttamento crudele e pretestuoso dei bambini... Ogni caratteristica attribuita all'Altro è già presente proprio nel cuore degli Stati Uniti: fanatismo assassino? Ci sono oggi negli Stati Uniti più di due milioni di "fondamentalisti" populistici di destra, che eseguono atti terroristici legittimati dal (la loro interpretazione del) cristianesimo. Dato che l'America in un certo senso offre loro un posto dove nascondersi, dovremmo dedurne che l'esercito americano avrebbe dovuto punire gli Stati Uniti dopo l'attacco di Oklahoma City? E che dovremmo dire del modo in cui hanno reagito all'assalto al WTC Jerry Falwell e Pat Robertson, interpretandolo come un segnale che Dio ha ritirato la sua protezione dagli Stati Uniti per il comportamento peccaminoso degli americani, addossando la responsabilità sul materialismo edonista, la tolleranza e la diffusione del sesso, e affermando che l'America ha avuto quel che si meritava? Che la stessa identica condanna dell'America tollerante pronunciata dall'Altro musulmano si trovi anche al cuore dell'America profonda è un fatto che ci dovrebbe far riflettere. Il 19 ottobre 2001 perfino George W. Bush ha dovuto ammettere che gli esecutori più probabili degli attacchi all'antrace non sono terroristi musulmani, ma i fondamentalisti cristiani dell'estrema destra americana. Di nuovo, il fatto che gli stessi atti attribuiti al nemico esterno possano rivelarsi generati al cuore stesso dell'America profonda non ci fornisce un'inaspettata conferma della tesi che lo scontro è scontro entro ogni civiltà?

Oggi, un anno dopo gli attacchi terroristici, è come se ci trovassimo in quel tempo speciale tra un evento traumatico e il suo impatto simbolico, come in quei brevi momenti dopo che ci siamo procurati un taglio profondo ma non siamo ancora stati investiti in pieno dal dolore. Non è deciso come gli eventi saranno simbolizzati, quale sarà la loro efficacia simbolica, e quali azioni saranno invocate a giustificazione. Possiamo comunque sperimentare in modo netto una volta di più i limiti del nostro sistema democratico: si stanno prendendo decisioni che influenzeranno il destino di tutti noi, e tutti stiamo semplicemente aspettando, consapevoli di essere del tutto impotenti. Quando, a seguito dell'11 settembre, gli americani in massa hanno riscoperto l'orgoglio nazionale, sventolando bandiere e cantando assieme in pubblico, si sarebbe dovuto sottolineare più che mai che non c'è nulla di "innocente" in questa riscoperta dell'innocenza americana, nello sbarazzarsi di quello storico senso di colpa o di distacco che aveva impedito a molti di loro di accettare in pieno il fatto di essere americani. Questo gesto è equivalso ad accettare

"oggettivamente" il peso di tutto quello che in passato ha significato essere "americani", un caso esemplare di interpellazione ideologica, di accettazione totale del proprio mandato simbolico, accettazione che entra in gioco dopo le perplessità provocate da qualche trauma storico. Nel contesto traumatico successivo all'11 settembre, quando tutte le vecchie sicurezze sembravano momentaneamente spazzate via, quale azione più "naturale" che rifugiarsi nell'innocenza di una solida identificazione ideologica? Eppure sono proprio questi momenti di trasparente innocenza, di "ritorno alle cose essenziali", in cui il gesto di identificazione sembra "naturale", che sono - dal punto di vista della critica dell'ideologia - quelli più oscuri se non addirittura l'oscurità in sé. Ripensiamo a un altro di questi momenti innocentemente trasparenti, la scena trasmessa infinite volte del giovane cinese che durante i moti del 1989, sul viale della Pace Eterna di Pechino, si piazza da solo di fronte a un gigantesco carro armato, e con coraggio ne impedisce l'avanzata così che, quando il carro prova a spostarsi a sinistra o a destra, anche l'uomo gli si muove di fronte, continuando a ostacolarlo il percorso:

Questa rappresentazione è così efficace che distrugge tutte le altre spiegazioni. Questa scena di strada, questo tempo e questo evento hanno finito per costituire il fulcro di qualunque viaggio occidentale alla ricerca della vita politica e culturale della Cina contemporanea (Dutton 1998, p. 17).

Nuovamente, proprio questo momento di trasparente chiarezza (le cose sono raffigurate nella loro estrema nudità: un singolo uomo contro la forza bruta dello stato) è sostenuto - per il nostro sguardo occidentale - da una rete di implicazioni ideologiche che incarnano una serie di opposizioni: individuo contro stato, resistenza pacifica contro violenza, uomo contro macchina, la forza interiore di un piccolo individuo contro l'impotenza effettiva della macchina possente, eccetera. Queste implicazioni, sullo sfondo delle quali la scena esercita tutto il suo impatto diretto, queste "mediazioni" che sostengono l'impatto immediato della scena, *non sono presenti* per un osservatore cinese, dato che la serie di opposizioni appena citate è intrinseca alla tradizione ideologica europea. E lo stesso sfondo ideologico sovradetermina anche, per esempio, la nostra percezione delle immagini raccapriccianti degli individui che saltano dalle torri in fiamme verso morte sicura.

Che dovremmo allora pensare della frase che risuona ovunque: "Nulla sarà come prima, dopo l'11 settembre"? Non è un caso che questa frase non sia mai elaborata ulteriormente: è solo un modo di affermare qualcosa di "profondo" senza sapere veramente quel che vogliamo dire. Quindi la nostra prima reazione a quest'affermazione dovrebbe essere: davvero? *E se, invece, l'11 settembre non fosse accaduto nulla di epocale?* E se - come sembra dimostrare l'esibizione massiccia di patriottismo americano - l'esperienza sconvolgente dell'11

settembre alla fin fine servisse come mezzo per consentire all'ideologia egemonica americana di "tornare alle cose essenziali", di affermare nuovamente le sue coordinate ideologiche di base contro l'antiglobalismo e altre tentazioni critiche? Forse dovremmo comunque classificare questa frase introducendo la dimensione temporale del *futur antérieur*: l'11 settembre agli Stati Uniti è stata offerta l'opportunità di prendere coscienza di quale tipo di mondo fanno parte. L'America *avrebbe dovuto* utilizzare quest'opportunità, ma non l'ha fatto. Ha invece preferito riaffermare il suo tradizionale impegno ideologico: basta con la responsabilità e il senso di colpa verso il Terzo Mondo diseredato, adesso le vittime *siamo noi!* Così, quando Timothy Garton Ash, riferendosi al tribunale internazionale de L'Aia, afferma in modo patetico: "Nessun Fürher, Duce, Pinochet, Idi Amin o Pol Pot potranno più sentirsi al sicuro, dietro i cancelli dei palazzi del loro potere statale, dall'intervento della giustizia popolare" (Garton Ash 2002, p. 15), Ci potremmo limitare a prendere nota di quel che manca in questa lista di nomi che, a parte la solita coppia Hitler-Mussolini, contiene tre dittatori del Terzo Mondo: non ci dovrebbe essere almeno un nome preso dai Sette Grandi (per esempio, qualcuno come Kissinger)?

Teniamo a mente il modo in cui crollano i regimi politici, ad esempio il crollo dei regimi comunisti in Europa orientale nel 1990: a un certo punto, la gente si è resa improvvisamente conto che era finita, che i comunisti avevano perso. La frattura è stata puramente simbolica, nulla era cambiato "in realtà", eppure da quel momento in poi il crollo totale del regime era questione di giorni. E se l'11 settembre fosse accaduto qualcosa di simile? Forse la vittima finale dell'attacco alle torri gemelle sarà una certa rappresentazione del Grande Altro, la Sfera americana. Durante il discorso segreto di Kruscev al XX congresso del partito in cui si denunciavano i crimini di Stalin, circa una dozzina di delegati ebbe un collasso nervoso e alcuni dovettero farsi assistere da un medico. Uno di loro, Boleslaw Bierut, il duro segretario generale del partito comunista polacco, addirittura morì di infarto qualche giorno dopo, mentre Alexandr Fadeev, lo scrittore modello del regime staliniano, si sarebbe suicidato di lì a poco. Non è che questi uomini fossero degli "onesti comunisti", molti di loro non erano altro che brutali manipolatori senza alcuna illusione soggettiva sulla natura del regime sovietico. Quel che si spezzò fu la loro illusione "oggettiva", la figura del Grande Altro sul cui sfondo potevano esercitare la loro spietata sete di potere. L'Altro su cui avevano trasferito la loro credenza, l'Altro che per così dire credeva al posto loro, il loro "soggetto-supposto-credere", si disintegrò. Non è accaduto qualcosa di analogo dopo l'11 settembre? Quella data non ha rappresentato il XX congresso del Sogno Americano?

L'11 settembre è stato sfruttato anche per sostenere battaglie ideologiche, dall'affermazione sostenuta da tutti i principali mezzi di comunicazione che il movimento anti-globalizzazione è fuori gioco, all'idea che il dramma dell'attacco al World Trade Center ha messo in evidenza la vacuità dei *cultural studies* postmoderni, la loro carenza di contatto con la "vita reale". Mentre questa seconda idea è (in parte) vera per le ragioni sbagliate, la prima è completamente sbagliata. Quel che è vero è che con l'11 settembre si è reso palese il carattere in parte futile dei tipici argomenti critici dei *cultural studies*: che peso mai potrà avere una frase scorretta dal punto di vista politico con eventuali sfumature razziste, se messa a confronto con la crudele morte di migliaia di persone? Questo è il dilemma dei *cultural studies*: o rimarranno fedeli agli stessi argomenti, ammettendo quindi direttamente che la loro lotta contro l'oppressione è una lotta *interna* all'universo capitalista del Primo Mondo, il che significa che - nel conflitto più esteso tra Primo Mondo occidentale e la minaccia esterna - verrà riaffermata la fiducia al quadro di base della democrazia liberale americana; oppure accetteranno il passo rischioso di radicalizzare la loro posizione critica, di porre quindi in discussione lo stesso quadro di riferimento. Per quanto riguarda la fine del movimento anti-globalizzazione, le oscure allusioni fin dai primi giorni dopo l'11 settembre che gli attacchi potevano anche essere l'opera del terrorismo anti-globalizzazione non sono ovviamente altro che una bieca operazione di mistificazione: l'unico modo per comprendere quel che è successo l'11 settembre è situarlo nel contesto dell'antagonismo al capitalismo globale.

Non sappiamo ancora quali saranno le conseguenze di questo evento per l'economia, l'ideologia, la politica o la guerra, ma una cosa è sicura: gli Stati Uniti, che finora si concepivano come uno spazio isolato esente da questo tipo di violenza, testimone di cose del genere solo dal sicuro punto di osservazione di uno schermo televisivo, sono ora direttamente coinvolti. L'alternativa quindi è: gli americani decideranno di rafforzare ulteriormente la loro "sfera o si azzarderanno a uscirne? L'America potrebbe persistere - addirittura intensificandolo" - nel suo atteggiamento profondamente immorale del tipo "Perché questo è successo a noi? Cose del genere non accadono *qui!*", puntando verso una maggior aggressività contro il minaccioso Esterno, facendo quindi sua una professione di paranoia. Oppure potrebbe finalmente rischiare di attraversare lo schermo fantasmatico che la separa dal mondo Esterno, prendendo atto di essere arrivata nel mondo Reale e decidendosi finalmente a compiere il passo (da lungo tempo atteso) che porta da "Una cosa del genere non dovrebbe accadere *qui!*" a "Una cosa del genere non dovrebbe accadere *da nessuna parte!*". Qui si trova la vera lezione degli attacchi

terroristici: l'unico modo per essere sicuri che non succederà un'altra volta *qui* è fare in modo che non accada da *nessun'altra parte*. Detto brevemente, l'America dovrebbe imparare ad accettare con umiltà la sua vulnerabilità come parte di questo mondo, mettendo in atto la punizione dei responsabili come un triste dovere, non come un eccitante regolamento di conti. Invece vediamo l'America ribadire a forza il suo ruolo eccezionale di poliziotto globale, come se quel che provoca il risentimento nei suoi confronti non fosse l'eccesso di potere di cui dispone, ma la sua *mancanza*.

L'attacco alle torri gemelle ci pone di fronte alla necessità di resistere a un duplice ricatto. Se ci limitiamo a condannarlo semplicemente e incondizionatamente, facciamo la parte di quelli che sostengono la posizione sfacciatamente ideologica dell'innocenza americana osteggiata dal Male del Terzo Mondo. Se invece attiriamo l'attenzione sulle cause più profonde di ordine socio-politico dell'estremismo arabo, sembra inevitabilmente che addossiamo la colpa sulle vittime, che alla fine avrebbero avuto quel che si meritavano. L'unica soluzione ragionevole consiste nel respingere questa stessa opposizione e nell'adottare contemporaneamente tutte e due le prospettive, il che può avvenire solo se ci appelliamo alla categoria dialettica della totalità: non c'è scelta tra queste due prospettive, ognuna di esse è unidirezionale e falsa. Invece di fornirci un esempio al cui cospetto possiamo adottare un univoco atteggiamento etico, l'assalto alle torri gemelle ci pone di fronte ai limiti dell'argomentazione morale: dal punto di vista morale le vittime sono innocenti, l'atto terroristico un crimine abominevole. Questa stessa innocenza è però non innocente: adottare una simile prospettiva innocente entro l'universo capitalista globale è in sé una falsa astrazione. Lo stesso vale per il conflitto più ideologico tra diverse interpretazioni: si può sostenere che l'attacco al WTC è stato un attacco a ciò per cui vale la pena di combattere entro il sistema delle libertà democratiche: lo stile di vita decadente condannato dai musulmani e altri gruppi fondamentalisti è l'universo dei diritti delle donne e della tolleranza del multiculturalismo⁵. Si può d'altro canto sostenere che si è trattato di un attacco al cuore e al simbolo del capitalismo finanziario globale. Questo ovviamente non implica in alcun modo l'idea compromissoria che la colpa sia da spartire (è colpa dei terroristi, ma in parte è anche colpa degli americani...). Il dato di fatto è piuttosto che le due parti non sono veramente in opposizione, che sono schierate sullo stesso versante. In breve, la prospettiva da adottare consiste nell'accettare la necessità della lotta al terrorismo, riformulando però ed espandendo la sua definizione, così che ne vengano incluse anche alcune azioni americane e di altre potenze occidentali. La scelta tra Bush e bin Laden non è la nostra scelta:

entrambi rappresentano "Loro" contro "Noi". Che il capitalismo globale sia una totalità significa che è l'unità dialettica di se stesso e del suo altro, le forze che gli resistono su basi ideologiche "fondamentaliste".

Di conseguenza, le due versioni principali emerse dagli eventi dell'11 settembre sono *entrambe peggiori*, come avrebbe detto Stalin. Il racconto patriottico americano (l'innocenza assediata, l'emergere dell'orgoglio patriottico) è ovviamente superficiale. Ma il racconto di sinistra (con la sua *Schadenfreude*: gli USA hanno avuto quel che si meritano, quello che hanno fatto agli altri per decenni) è veramente migliore? La reazione prevalente della sinistra europea, ma anche americana, è stata a dir poco scandalosa: è stata detta e scritta qualsiasi sciocchezza immaginabile, fino all'argomento femminista che le torri gemelle erano due simboli fallici in attesa di essere distrutti ("castrati"). Non è stato grezzo e meschino il conteggio dei morti, che ha fatto venire in mente i revisionisti dell'olocausto (cosa volete che siano seimila morti contro i milioni del Ruanda, del Congo, eccetera)? E che dire del fatto che la CIA ha creato (assieme ad altri) i talebani e bin Laden, fornendo loro supporto finanziario e altri aiuti per combattere i sovietici in Afghanistan? Perché questa circostanza è stata citata come argomento a sfavore di un attacco contro di loro? Non sarebbe stato più logico affermare che è senz'altro un dovere degli americani liberarci del mostro da loro stessi creato? Nel momento in cui si cominciano a pensare cose del tipo: "Certo, il crollo delle torri è stata una tragedia, ma non si dovrebbe essere completamente solidali con le vittime, dato che questo significherebbe sostenere l'imperialismo americano", siamo già arrivati alla catastrofe etica: l'unica presa di posizione adeguata è una solidarietà incondizionata con *tutte* le vittime. Invece in questo caso si è sostituita una giusta prospettiva etica con il computo moralistico delle colpe e degli orrori, conteggio che ci fa perdere di vista il punto centrale: la terribile morte di ogni individuo è assoluta e incomparabile. Proviamo in breve a effettuare un semplice esperimento mentale: se individuate in voi stessi qualunque imbarazzo a solidarizzare completamente con le vittime del crollo del WTC, se sentite l'esigenza di puntualizzare la vostra empatia con frasi tipo: "Sì, ma che dire dei milioni di persone che soffrono in Africa...", non state dimostrando benevolenza verso il Terzo Mondo ma solamente cattiva fede, che a sua volta testimonia del vostro atteggiamento implicitamente paternalista e razzista nei confronti delle vittime del Terzo Mondo. Detto con più precisione, il problema con questo tipo di affermazioni di tipo comparativo è che sono necessarie e inammissibili: si devono pronunciare, si deve dire chiaramente che ogni giorno nel mondo accadono orrori ben peggiori, ma ciò dev'essere fatto senza farsi coinvolgere nell'oscuro computo delle colpe. Uno dei luoghi comuni di sinistra oggi imperanti ha

trovato una sua esemplificazione perfetta nell'immagine riportata sulla copertina del catalogo primaverile del 2002 dell'editore Verso: George W. Bush munito di barba come un religioso musulmano, per intendere che il liberismo capitalista globale che si oppone al fondamentalismo musulmano è in se stesso una forma di fondamentalismo così che in questa "guerra al terrorismo" stiamo effettivamente assistendo a un conflitto tra fondamentalismi. Nonostante la sua efficacia retorica, questo luogo comune offusca il paradosso opposto, ben più conturbante: i fondamentalisti musulmani non sono veri fondamentalisti, sono già dei "modernisti", un prodotto e un fenomeno del moderno capitalismo globale: sono il modo in cui il mondo arabo si sforza di adeguarsi al capitalismo globale. Dovremmo quindi respingere anche il luogo comune progressista secondo cui l'islam deve ancora compiere quella rivoluzione protestante che lo aprirebbe alla modernità. Questa rivoluzione protestante si è già compiuta più di due secoli fa, nella forma del movimento wahhabita che prese piede in (quella che oggi è) l'Arabia Saudita. Il suo principio di base, l'esercizio del *ijtihad* (il diritto di reinterpretare l'islam in base al mutamento delle condizioni) corrisponde esattamente alla lettura luterana della bibbia. *Ijtihad* è una nozione chiaramente dialettica: né immersione spontanea nelle vecchie tradizioni, né bisogno di "adattarsi alle nuove condizioni" con fare compromissorio, ma piuttosto la spinta a *reinventare la stessa eternità* di fronte a nuove condizioni storiche. I wahhabiti erano "dogmatici" e "puristi" all'estremo, contrari a qualunque accomodamento a poco prezzo alle nuove mode della modernità occidentale, e *allo stesso tempo* predicavano l'abbandono senza rimpianti dei vecchi usi superstiziosi: la stessa formula del ritorno "protestante" alle origini contro l'inerzia corruttrice della tradizione.

Un altro punto su cui la sinistra ha miseramente sbagliato è che, nelle settimane successive agli attentati, ha riciclato il vecchio slogan: "Diamo un'opportunità alla pace! La guerra non ferma la violenza!": un vero caso di crollo isterico, una reazione a qualcosa che non accade neppure nel modo in cui ci si aspetta. Invece di analisi concrete della nuova complessa situazione dopo gli attentati, delle possibilità offerte alla sinistra di proporre la sua interpretazione degli eventi, ci siamo trovati con il solito ritornello rituale: "Niente guerra!", che non riesce neppure a tener conto del fatto elementare (riconosciuto in pratica anche dal governo americano quando ha rinviato per un mese l'azione di rappresaglia) che questa non è una guerra come le altre, che il bombardamento dell'Afghanistan non è una soluzione. Una triste situazione, in cui George Bush ha mostrato più capacità di riflessione di gran parte della sinistra! Come un altro argomento inesatto della sinistra è stato che gli autori dell'attacco al WTC dovrebbero essere perseguiti e trattati come criminali, dato che quel che è successo è un gesto criminale. Quest'idea trascura completamente l'aspetto politico

del "terrorismo" odierno⁶.

Con una sinistra del genere non c'è bisogno di una destra... Non c'è quindi da stupirsi se la facilità con cui l'ideologia egemonica - di fronte a simili sciocchezze "di sinistra" - si è impossessata della tragedia dell'11 settembre e ha imposto il suo marchio interpretativo, ha superato di gran lunga il vantaggio derivante dal controllo dei mezzi di comunicazione. E il messaggio è stato: è finita l'epoca dei giochetti, è giunto il momento di *prendere posizione*, o pro o contro (il terrorismo). E dato che nessuno è apertamente a favore del terrorismo, ciò significa che il semplice dubbio o un atteggiamento di messa in discussione vengono denunciati come un implicito sostegno al terrorismo... *Questa è esattamente la tentazione cui si deve resistere: proprio in questi momenti di apparente chiarezza della scelta, la mistificazione è totale.* La scelta che ci viene proposta *non* è quella vera. Oggi più che mai si dovrebbero raccogliere le forze per fare un passo indietro e riflettere sul quadro della situazione. Gli intellettuali che invece hanno ceduto alla tentazione sono rappresentati dal gruppo dei cinquanta che, nel febbraio 2002, hanno sottoscritto il ridicolo appello al patriottismo americano: un tipico caso di paradosso pragmatico di asserzione auto-invalidante (un intellettuale che firma un appello del genere perde con ciò in via definitiva la qualifica di intellettuale).

Prima complicazione. La scelta attuale è veramente quella tra democrazia progressista da un lato e fondamentalismo dall'altro, o sue derivazioni del tipo: "modernizzazione contro resistenza alla modernizzazione"? L'unico modo per dare conto della complessità e dello strano mutamento della situazione globale odierna è quello di insistere che la vera scelta è quella tra il capitalismo e il suo Altro (al momento rappresentato da correnti marginali come il movimento anti-globalizzazione). Questa scelta è quindi accompagnata da fenomeni che sono secondari dal punto di vista strutturale, primo fra tutti la tensione intrinseca tra il capitalismo e i suoi stessi eccessi. Questo modello è rinvenibile nel corso di tutto il XX secolo: per sconfiggere il suo vero nemico il capitalismo iniziò a giocare col fuoco, mobilitando il suo eccesso osceno in forma di fascismo. Questo eccesso guadagnò però una propria indipendenza, diventando tanto forte che il ramo dominante del capitalismo progressista dovette unire le sue forze con il suo vero nemico (il comunismo) per sottometterlo. E' significativo che la guerra tra capitalismo e comunismo sia stata "fredda", mentre quella "calda" si sia combattuta contro il fascismo. Non succede lo stesso con i talebani? Prima il loro fantasma è stato approntato per combattere il comunismo, e poi si sono trasformati nel nemico numero uno. Di conseguenza, anche se il terrorismo ci dovesse distruggere tutti, la "guerra al terrorismo" degli Stati Uniti *non è la nostra lotta, ma una lotta interna al mondo capitalista.* Il primo dovere di un intellettuale

progressista (se pure quest'espressione significa ancora qualcosa) è quello di non combattere le battaglie del proprio nemico al posto suo.

Seconda complicazione. Si dovrebbe "decostruire" anche l'Afghanistan che non è mai esistito "in sé", essendo fin dall'inizio la creazione di forze esterne. Se si seguisse la linea "naturale" delle divisioni etniche, la parte settentrionale e quella occidentale dell'Afghanistan avrebbero dovuto essere incluse nelle repubbliche musulmane ex sovietiche Tagikistan, Uzbekistan) o nell'Iran, mentre l'est e il sud dovrebbero formare, assieme al Pakistan nord-orientale, uno stato autonomo pashthun (i pashtun sono divisi all'incirca a metà tra Afghanistan e Pakistan). Che dire poi della strana protuberanza vermiforme a nord-est, abitata dai tagiki? Era stata ritagliata cent'anni fa come zona cuscinetto per impedire il contatto diretto tra impero britannico e russo. Nella stessa epoca l'area pashtun era stata spartita dall'arbitraria linea di Durand per impedire che i pashtun minacciassero gli interessi britannici in Pakistan (allora parte dell'India). Sarebbe poi facile dimostrare che tutto questo è vero anche per il Pakistan, una terra senza una sua vera tradizione, un'entità artificiale se mai ve ne fu una.

Di conseguenza, lungi dall'essere un regno antico esterno al raggio d'azione della modernizzazione, fino a poco fa estraneo alla storia, *l'esistenza stessa dell'Afghanistan* è la conseguenza dell'interazione tra potenze straniere. L'entità più simile all'Afghanistan in Europa potrebbe essere il Belgio: una zona cuscinetto tra Francia e Olanda la cui origine risale alla guerra tra protestanti e cattolici (i belgi sono praticamente degli olandesi rimasti cattolici). Se gli afghani sono famosi come produttori di oppio, i belgi sono rinomati per la produzione di un'altra (più benefica) sostanza portatrice di piacere peccaminoso (il cioccolato). Se i talebani terrorizzano le donne, i belgi sono diventati famosi per la porno-pedofilia e per le molestie sessuali. Insomma, se l'immagine dei belgi come mangiatori di cioccolata e molestatori di bambini è uno stereotipo dei media, *lo è anche l'immagine dell'Afghanistan come paese dell'oppio e dell'oppressione delle donne*. E' più o meno come nella famosa battuta: "E' tutta colpa dei ciclisti e degli ebrei". "Perché dei ciclisti?". "E perché degli ebrei?!".

La "vacanza americana dalla storia" era un'invenzione: la pace americana era assicurata dalle catastrofi che accadevano altrove. Oggi il punto di vista predominante è quello che si immagina uno sguardo innocente posto di fronte al Male ineffabile che colpisce dall'Esterno. Di nuovo, a proposito di quello sguardo dovremmo avere la forza di applicarvi la famosa affermazione di Hegel che dice che il Male risiede (anche) nello sguardo innocente che vede il Male tutto attorno a sé. C'è quindi una parte di verità anche nella più retriva concezione della "maggioranza morale" che vede l'America depravata tutta intenta a

sventati piaceri, piena di orrore retrogrado per lo sfruttamento sessuale e la violenza patologica. Quello che non colgono i fautori di questa maggioranza morale è la semplice identità speculare hegeliana tra questo mondo infero e la loro prospettiva di artificiosa purezza: il fatto che così tanti predicatori fondamentalisti si siano rivelati in segreto dei perversi sessuali è più di una circostanza empirica casuale. Quando il famigerato Jimmy Swaggart disse che l'aver incontrato delle prostitute non faceva che aggiungere forza alla sua predicazione (grazie alla sua battaglia interiore, sapeva contro che cosa andava predicando), le sue affermazioni, anche se ovviamente ipocrite a livello soggettivo immediato, erano comunque oggettivamente vere.

Potremmo immaginare un paradosso maggiore del fatto che il primo nome in codice per l'operazione americana contro i terroristi fosse "giustizia infinita" (cambiato a seguito delle proteste dei musulmani americani che sostenevano che solo Dio può esercitare la giustizia infinita)? Preso sul serio, questo nome è estremamente ambiguo. Può significare che gli americani hanno il diritto di distruggere senza pietà non solo tutti i terroristi, ma anche tutti quelli che hanno fornito loro supporto materiale, morale, ideologico, eccetera. Questo processo sarebbe allora per definizione senza fine esattamente nel senso hegeliano di "cattivo infinito": il lavoro non sarebbe mai veramente compiuto, rimarrebbe sempre qualche altra minaccia terroristica (e in effetti, nell'aprile del 2002, David Cheney ha affermato chiaramente che la guerra al terrorismo probabilmente non finirà mai, almeno non nel corso delle nostre vite). Oppure può significare che la giustizia esercitata deve essere infinita in senso strettamente hegeliano, cioè che, relazionandosi agli altri, deve relazionarsi a se stessa: in breve che deve porre la questione di come noi stessi che esercitiamo la giustizia siamo coinvolti in ciò contro cui combattiamo. Quando, il 22 settembre 2001, Derrida è stato insignito del premio Adorno, ha fatto nel suo discorso un riferimento all'attacco al WTC: "La mia compassione incondizionata, rivolta alle vittime dell'11 settembre, non mi impedisce di dirlo a gran voce: per quanto riguarda questo crimine, io non credo che alcuno di noi sia senza colpa dal punto di vista politico". Questa riflessività, quest'inclusione di se stessi nel quadro di riferimento, è l'unica vera "giustizia infinita".

Contro i cinici doppi sensi della "giustizia infinita" si sarebbe tentati di citare le parole del leader dei talebani, il mullah Mohammad Omar nel suo discorso agli americani del 25 settembre 2001: "Accettate tutto quello che il vostro governo vi dice, non importa se vero o falso (...) Non sapete pensare per conto vostro? (...) Sarà meglio per voi che usiate il vostro cervello e la vostra intelligenza". Anche se queste frasi sono senza dubbio frutto di una cinica manipolazione (che succederebbe se questo stesso diritto di usare il proprio cervello e la

propria intelligenza fosse concesso agli afgani?) non appaiono tuttavia, se prese in senso astratto e decontestualizzato, del tutto appropriate?

Capitolo terzo

La felicità dopo l'11 settembre

In psicoanalisi, il tradimento del desiderio ha un nome preciso: *felicità*. Quando, esattamente, si può dire che una persona è felice? In un paese come la Cecoslovacchia della fine degli anni Settanta e dei primi Ottanta la gente in un certo senso *era effettivamente* felice, dato che venivano rispettate tre condizioni di base della felicità.

1) I bisogni materiali erano sostanzialmente soddisfatti, ma non *troppo*, dato che un eccesso di consumo può in sé suscitare infelicità. E' bene imbattersi nella temporanea carenza di alcuni beni sul mercato di tanto in tanto (niente caffè per un paio di giorni, poi niente carne, poi niente televisori): questi brevi periodi di penuria servivano da eccezioni che facevano in modo che la gente non scordasse di essere contenta per l'usuale disponibilità dei beni (se tutto è disponibile sempre, la gente prende questa disponibilità come un fatto scontato e non riesce più ad apprezzare quanto è fortunata). La vita quindi andava avanti in modo regolare e prevedibile, senza grandi sbalzi o traumi, e ci si poteva ritirare nel proprio guscio privato.

2) Un secondo aspetto estremamente importante: c'era sempre l'Altro (il partito) da incolpare se qualcosa andava storto, così che non ci si sentiva realmente responsabili (se c'era una carenza temporanea di qualche bene, anche se magari era stata una tempesta a causare un grave danno, era comunque "colpa loro").

3) *Last but not least*, esisteva un Altro Posto (l'Occidente consumista) del quale si poteva sognare, e che a volte si poteva addirittura visitare, un posto situato proprio alla distanza giusta, né troppo lontano né troppo vicino.

Questo fragile equilibrio venne scompigliato... ma da cosa? Dal *desiderio*, appunto. Il desiderio era la forza che spingeva la gente a mutare direzione, per andare a finire in un sistema in cui la grande maggioranza delle persone è sicuramente *meno felice*. La felicità quindi non è - per dirla nei termini di Sadiou - una categoria di verità, ma una categoria di mero Essere e, in quanto tale, confusa, indeterminata, incoerente (come nella famosa risposta dell'immigrante tedesco

all'americano che gli aveva chiesto: "Sei felice?". "Sì, sì, sono felice, *aber glücklich bin ich nicht...* (ma non sono *glücklich* [felice in ted.] per niente)". E' una categoria *pagana*: per i pagani l'obiettivo da perseguire era vivere felici (l'idea di vivere "per sempre felici" è già una versione cristianizzata del paganesimo) e l'esperienza religiosa o l'attività politica erano considerate in sé la forma più elevata di felicità (si veda Aristotele). Non stupisce che anche il Dalai Lama riscuota un enorme successo predicando per il mondo il vangelo della felicità, o che trovi il suo uditorio più sensibile proprio negli Stati Uniti, l'ultimo impero della (ricerca della) felicità. In breve, "felicità" è una categoria del principio di piacere, e quello che la insidia è l'esistenza di un Oltre rispetto al principio di piacere. In termini strettamente lacaniani, dovremmo quindi dire che la "felicità" si fonda sull'incapacità o indisponibilità da parte del soggetto di confrontarsi completamente con le conseguenze del suo desiderio: il prezzo della felicità è che il soggetto rimanga legato all'incoerenza del suo desiderio. Nella nostra vita di tutti i giorni desideriamo (meglio: fingiamo di desiderare) cose che in realtà non desideriamo, così che alla fine la cosa peggiore che ci possa capitare è *ottenere* quel che desideriamo "ufficialmente". La felicità è quindi intrinsecamente ipocrita: è la felicità di sognare cose che in effetti non vogliamo. Quando oggi la sinistra assilla il sistema capitalista con pretese che ovviamente non possono essere soddisfatte (Piena occupazione! Mantenere il welfare! Pieni diritti per gli immigrati!) sta in sostanza mettendo in scena un gioco di provocazioni isteriche, rivolgendo al Padrone una richiesta per lui impossibile da soddisfare, che quindi metterà in luce la sua impotenza. Il problema di questa strategia non è però solamente che il sistema non può soddisfare queste richieste, ma che comunque quelli che le avanzano non vogliono *veramente* che vengano realizzate. Per esempio, quando gli intellettuali "radicali" pretendono pieni diritti per gli immigrati e apertura delle frontiere, sono o non sono consapevoli che la completa realizzazione di queste richieste inonderebbe per ovvie ragioni i paesi occidentali sviluppati di milioni di nuovi arrivi, suscitando così una violenta reazione razzista della classe operaia che metterebbe a repentaglio la stessa posizione privilegiata degli intellettuali? Ovviamente ne sono consapevoli, ma si fidano del fatto che la loro richiesta non verrà soddisfatta. In questo modo possono continuare a sfoggiare in modo ipocrita la loro linda coscienza radicale, pur continuando a godere della loro posizione privilegiata. Nel 1994, mentre stava avendo luogo una nuova ondata di immigrazione verso gli Stati Uniti, Fidel Castro ammonì gli Stati Uniti che se non avessero smesso di incitare i cubani a immigrare, Cuba non avrebbe più impedito loro di farlo, avvertimento che venne messo in pratica da parte delle autorità cubane un paio di giorni dopo, imbarazzando gli Stati Uniti con migliaia di nuovi arrivi indesiderati. Un po' come quella donna che rispose per le rime all'uomo che la corteggiava

pesantemente: "Piantala, o ti toccherà mettere in pratica quello di cui ora ti vantii!". In tutti e due i casi si tratta di andare a vedere il bluff dell'altro, partendo dalla convinzione che quello che l'altro teme veramente è proprio che le sue richieste trovino soddisfazione. Una cosa del genere non getterebbe nel panico anche i nostri intellettuali radicali? Il vecchio slogan del Sessantotto "*Soyons realistes, demandons l'impossible!*" acquisisce a questo punto un tono cinico o sinistro che, forse, ne svela la verità: "Suvvia, siamo realisti: noi, intellettuali di sinistra, vogliamo apparire critici pur continuando a godere interamente dei privilegi che il sistema ci offre. Quindi assilliamo il sistema con richieste impossibili: sappiamo bene che queste pretese non verranno mai soddisfatte e quindi possiamo stare tranquilli che nulla cambierà veramente e che potremo così mantenere le nostre condizioni di privilegio!". Se si accusa una multinazionale di uno specifico reato finanziario ci si espone a rischi che possono arrivare al tentativo di omicidio. Se si chiede alla stessa multinazionale di finanziare un progetto di ricerca sul "legame tra capitalismo globale e nascita delle identità ibride post-coloniali" c'è una discreta probabilità di ottenere centinaia di migliaia di dollari...

I conservatori sono quindi del tutto giustificati quando legittimano la loro opposizione alla conoscenza radicale in termini di felicità: la conoscenza alla fine ci rende infelici. In contrasto con l'idea corrente che la curiosità sarebbe innata negli esseri umani, e che ci sarebbe in ognuno di noi una *Wissenstrieb*, una pulsione a conoscere, Jacques Lacan afferma che l'atteggiamento spontaneo di un essere umano è: "Non voglio saperlo", una resistenza fondamentale all'eccesso di conoscenza. Ogni effettivo progresso della conoscenza dev'essere acquisito a prezzo di una dura lotta contro questa spontanea tendenza all'ignoranza. Oggi non è forse la biogenetica la prova più lampante di questi limiti alla nostra disponibilità di conoscere? Il gene responsabile del morbo di Huntington è stato isolato, così che ognuno di noi può sapere con precisione non solo se verrà colpito da questa malattia, ma anche quando. Lo sviluppo del morbo dipende da un errore di trascrizione genetica. La sequenza CAG viene replicata per errore a metà del gene, e l'età in cui la pazzia farà la sua comparsa dipende strettamente e senza via di scampo dal numero di ripetizioni della sequenza nel gene: se ci sono quaranta ripetizioni i primi sintomi compariranno a cinquantanove anni; se sono quarantuno, a cinquantaquattro... se sono cinquanta, a ventisette anni. Una vita sana, l'integrità fisica, le cure migliori, il cibo sano, l'amore e il sostegno dei propri cari non possono nulla contro il male, che rimane una pura fatalità impermeabile alle variazioni ambientali. Non esiste però una cura, non c'è ancora nulla che si possa fare contro questo morbo (cfr. Ridley 2000, p. 64). Cosa possiamo fare allora se sappiamo che

possiamo farci esaminare e ottenere così un'informazione che, se confermata, ci dice esattamente quando impazziremo e moriremo? Non è possibile immaginare un caso più chiaro per mostrare l'insensata fatalità che determina la nostra vita.

Il morbo di Huntington ci pone quindi di fronte a un'inquietante alternativa: se ci sono in famiglia altri casi di questa malattia, dovrei o no farmi fare il test che mi dirà se (e quando) mi ammalerò inesorabilmente? Che fare? Se non posso sopportare la prospettiva di sapere quando morirò, allora la soluzione ideale (più fantasmatica che realistica) potrebbe apparire la seguente: autorizzo una persona o un'istituzione di cui mi fido ciecamente a farmi il test e a *non rivelarmi il risultato*, persona che poi mi ucciderà senza preavviso e senza dolore nel sonno subito prima della comparsa della malattia fatale, se il test si fosse rivelato positivo. Comunque il problema con questo tipo di soluzione è che *io so che l'Altro sa* (la verità sulla mia malattia) e questo basta a rovinare tutto, esponendomi al terribile tormento del sospetto.

Lacan ha attirato l'attenzione sullo statuto paradossale di questa conoscenza della conoscenza dell'Altro. Basta ricordare il rovesciamento finale dell'*Età dell'innocenza* di Edith Wharton, in cui il marito, che per anni aveva nutrito un'illecita passione amorosa per la contessa Olenska, scopre che la sua giovane moglie *aveva sempre saputo* di questa segreta passione. Forse questo offrirebbe il modo di riscattare anche un film infelice come *I ponti di Madison County* se, alla fine, Francesca avesse appreso sul punto di morte che suo marito (apparentemente così sempliciotto e un po' rozzo) aveva sempre saputo della sua breve e appassionata avventura con il fotografo del National Geographic, e di quanto era stata importante per lei, ma non aveva detto nulla per non ferirla. In ciò consiste l'enigma della conoscenza: com'è possibile che l'intera economia psichica di una situazione muti radicalmente non quando il protagonista apprende qualcosa direttamente (un segreto a lungo tenuto nascosto), ma quando *viene a sapere che anche l'altro* (che lui credeva all'oscuro) *aveva sempre saputo* e semplicemente aveva finto di non sapere per salvare le apparenze? Non c'è nulla di più umiliante del caso del marito che, dopo una lunga relazione segreta, scopre improvvisamente che la moglie sapeva tutto dall'inizio, ma era rimasta zitta per buona educazione o, anche peggio, per amore nei suoi confronti.

Allora forse la soluzione ideale è quella opposta: se temo che mio figlio abbia il morbo di Huntington, gli faccio fare il test *senza farglielo sapere*, e poi lo uccido senza farlo soffrire prima che il male diventi conclamato? La perfetta fantasia di *felicità* sarebbe in questo caso quella di un'anonima istituzione statale che agisca in questo modo per ognuno di noi. Salterebbe comunque fuori un'altra volta la domanda

se sappiamo o meno (che l'altro sa). E si apre la strada per una società perfettamente totalitaria... C'è solo una via d'uscita da questo labirinto: e se fosse falsa proprio la premessa sottostante, l'idea che il dovere etico essenziale sia quello di proteggere l'Altro dal dolore, mantenendolo in una rassicurante ignoranza? Così, quando Habermas invoca limitazioni alle manipolazioni biogenetiche riferendosi alla minaccia che costituirebbero per l'autonomia umana, la libertà e la dignità (Habermas 2001), sta filosoficamente - "barando", nascondendo la vera motivazione per cui la sua argomentazione risulta convincente: ciò a cui si sta effettivamente riferendo non è l'autonomia o la libertà, ma la felicità: è in nome della felicità che - degno rappresentante della tradizione illuminista - finisce per trovarsi dalla parte dei conservatori che patteggiano per la beata ignoranza.

Qual è la costellazione ideologica che sostiene questa ricerca della felicità? *La terra prima del tempo*, un serial d'animazione di grande successo, prodotto da Steven Spielberg, fornisce probabilmente l'articolazione più elaborata dell'ideologia egemonica del multiculturalismo democratico. Il programma ripete all'infinito lo stesso messaggio: siamo tutti diversi, alcuni sono grandi, altri sono piccoli, alcuni sanno combattere, altri sanno battersela, ma dobbiamo imparare a convivere con queste differenze, a concepirle come un arricchimento per la nostra vita (un'eco di questo atteggiamento si ritrova nelle ultime notizie su come vengono trattati i prigionieri di Al Qaeda a Guantanamo: vengono rifocillati con cibo adatto alle loro esigenze culturali e religiose, sono autorizzati a pregare, eccetera). All'esterno (e dall'esterno) sembriamo diversi, ma dentro di noi, siamo tutti uguali: persone impaurite sperdute nel mondo, che hanno bisogno dell'aiuto degli altri. In una canzone il cattivo dinosauro canta di come quelli che sono grandi possono rompere le regole, comportarsi da cattivi, schiacciare i deboli:

Quando sei grande / puoi farti largo / tra i piccoletti / che guardano in su / mentre sprezzante / tu guardi in giù /.../ Quando sei grande / la vita è migliore /.../ Tutte le regole / fatte dai grandi / per te non contano più.

La risposta dei piccoli oppressi nella canzone successiva non è quella di combattere i grandi, ma di capire che, al di là dei loro modi da prepotenti, non sono diversi da noi, intimamente impauriti, con la loro dose di problemi:

Hanno dei sentimenti, come li abbiamo noi / hanno pure problemi, tali e quali ai nostri. / Crediamo non ne abbiano perché son grandi e grossi / ma li hanno e come, guardali! / Anche se grandi e forti, anche se fanno chiasso / in fondo al loro animo, son bimbi come noi.

La conclusione ovvia diventa quindi l'elogio della differenza:

Ci vuole un po' di tutto / per fare l'universo / un alto e un basso insieme / un grasso e un piccoletto / per ricolmar la terra / d'amore vero e gioia / per renderla vivibile / e vincere la noia. / Ci voglion quelli saggi / e quelli un poco tonti / tutte le taglie all'opera / tutte le specie pronte / a fare quel che serve / per renderci la vita più felice.

Non sorprende quindi che alla fine la serie trasmetta un messaggio di saggezza pagana: la vita è un eterno ciclo in cui le vecchie generazioni sono sostituite dalle nuove, in cui ogni cosa che fa la sua comparsa deve prima o poi sparire. Il problema è ovviamente questo: fino a che punto possiamo spingerci in questa direzione? "Ci vuole un po' di tutto": gentili e cafoni, ma anche poveri e ricchi, vittime e carnefici? Il riferimento al regno dei dinosauri è in questo caso particolarmente ambiguo, dato che si tratta di specie animali che si divorano l'un l'altra: anche questa è una delle cose che vanno fatte "per renderci la vita più felice"? L'inconsistenza intrinseca di questa visione edenica della "terra prima del tempo" testimonia di come il messaggio "collaboriamo nella differenza" sia ideologia allo stato più puro. Questo perché ogni idea di *antagonismo* "verticale" che infranga il corpo sociale viene severamente bandita, sostituita dalla (o tradotta nella) idea completamente diversa delle differenze "orizzontali" con le quali dobbiamo imparare a vivere, dato che si completano una con l'altra. La visione ontologica sottostante è in questo caso quella di un'irriducibile pluralità di costellazioni specifiche, ognuna delle quali multipla e spaesata al suo interno, impossibile da ridurre a qualunque contenitore neutro universale. Quando ci troviamo a questo livello, Hollywood va a braccetto con la critica postcoloniale più radicale dell'universalismo ideologico: il problema centrale è infatti l'impossibilità dell'universale. Invece di imporre la nostra concezione di universalità (diritti umani universali, eccetera), si dovrebbe concepire l'universale - cioè lo spazio condiviso della comprensione tra reciproche culture - come un lavoro infinito di traduzione, di rielaborazione costante della propria particolare prospettiva... Non varrebbe neppure la pena di aggiungere che questa nozione di universale come opera infinita di traduzione non ha nulla a che spartire con quei momenti magici in cui l'universalità concreta fa la sua violenta apparizione in forma di sconvolgente *azione* etico-politica. L'universale reale non è lo spazio neutrale mai veramente espugnato della traduzione da una cultura particolare all'altra, ma piuttosto l'esperienza in forma violenta di come, attraverso le barriere culturali, tutti noi condividiamo lo stesso antagonismo.

A questo punto, si prospetta la solita annotazione critica: questa tollerante saggezza hollywoodiana non è altro che la caricatura degli studi postcoloniali, loro sì veramente radicali. A questo rilievo si dovrebbe rispondere con un: "siamo *sicuri* che sia così?". Come minimo c'è più verità in questa rozza caricatura volgarizzante di quanta non ce ne sia in gran parte della più raffinata teoria postcoloniale: perlomeno Hollywood ripulisce il vero messaggio ideologico dal gergo pseudo-sofisticato. L'atteggiamento egemonico odierno è improntato alla "resistenza", elaborata nella poetica delle varie moltitudini di dispersi, emarginati sessuali, etnici, stili di vita (gli omosessuali, i malati mentali, i prigionieri...) che "resistono" al

misterioso Potere centrale (capitalista). Tutti "resistono", dai gay, alle lesbiche, ai gruppi di *survivalist* di destra, quindi perché non si trae la conclusione logica che oggi questo discorso di "resistenza" è diventato la norma e, in quanto tale, l'ostacolo principale che si oppone all'emergere di quel discorso che porrebbe veramente in discussione le relazioni dominanti? Quindi la prima cosa da fare è portare l'attacco al nucleo di questo atteggiamento egemonico, all'idea cioè che il "rispetto per l'Alterità" sia l'assioma etico fondamentale:

Devo particolarmente insistere sul fatto che "il rispetto per l'Altro" non ha nulla a che Fare con alcuna definizione seria di bene e Male. Che significa "rispetto per l'Altro" quando si è in guerra contro un nemico, quando si viene improvvisamente lasciati dalla propria compagna per qualcun altro, quando si devono giudicare le opere di un "artista", di dubbio valore, quando la scienza deve fare i conti con sette oscurantiste, eccetera? Molto spesso, è il "rispetto per gli Altri" a essere insultante, a essere Male, soprattutto quando è la resistenza all'altro, o addirittura l'odio verso l'altro, che ha dato vita a un'azione soggettivamente giusta (Badiou 1997).

L'ovvia replica a questi esempi di Badiou è che in essi si può vedere in atto il limite della sua argomentazione. Certo, odio per il nemico, intolleranza verso le false credenze, eccetera, ma non abbiamo imparato dal secolo scorso che anche e soprattutto quando siamo coinvolti in questo tipo di scontri dovremmo rispettare un certo limite, costituito dalla radicale Alterità dell'Altro? Non dovremmo *mai* ridurre l'Altro a nostro nemico, o a foriero di false conoscenze; in lui o lei vi è sempre l'Assoluto dell'impenetrabile abisso di un'altra persona. Il totalitarismo del XX secolo, con i suoi milioni di vittime, ci mostra cosa succede alla fine se si persegue fino in fondo quella che ci appare essere "un'azione soggettivamente giusta". Non c'è da stupirsi allora se Badiou ha finito per diventare un sostenitore esplicito del terrore comunista. E' proprio *questa* l'argomentazione che si dovrebbe respingere. Prendiamo ad esempio un caso estremo, una lotta mortale e violenta contro un nemico fascista. Si dovrebbe in questo caso mostrare rispetto per l'abisso della radicale Alterità della personalità di Hitler al di là di tutte le sue azioni effettive? E' a questo proposito che si dovrebbe applicare la famosa frase di Gesù che è venuto a portare la spada e la divisione, non l'unità e la pace: *proprio per amore dell'umanità*, compresa quell'umanità (se ne è rimasta) degli stessi nazisti, questi nemici dovrebbero essere combattuti in modo assolutamente spietato e privo di rispetto. In breve, il detto ebreo spesso citato a proposito dell'olocausto ("Quando qualcuno salva un uomo dalla morte, salva l'umanità intera") dovrebbe essere completato dalla frase: "Quando uno uccide un vero nemico dell'umanità (non uccide ma) salva l'umanità intera". Il vero esame di etica non consiste solo nel verificare se si è pronti a salvare delle vittime ma anche - e forse ancora di più - se si è disposti a spazzare via senza pietà quelli che creano vittime.

L'accento posto sulla molteplicità e diversità maschera ovviamente la soggiacente monotonia dell'odierna vita globale. Nel suo sagace

libello su Deleuze, proprio Alain Badiou (1997) fa notare che se mai c'è stato un filosofo che, rispetto a qualunque argomento, dalla filosofia alla letteratura al cinema, ha ripetuto e riscoperto ogni volta la stessa matrice concettuale, questi è Deleuze. L'aspetto paradossale di questo giudizio è che costituisce proprio l'argomento usuale di critica a Hegel: di qualunque cosa scrivesse o parlasse, Hegel riusciva sempre a farla stare dentro la matrice del processo dialettico. Non c'è una specie di giustizia poetica nel fatto che il filosofo rispetto al quale questa stessa affermazione può essere sostenuta sia proprio Deleuze, l'anti-Hegel per antonomasia? Questo aspetto è particolarmente pertinente rispetto all'analisi sociale: esiste qualcosa di più *monotono* della poetica deleuziana della vita contemporanea come proliferazione decentrata di moltitudini, di differenze non totalizzabili? Questa monotonia occlude (e quindi sostiene) la molteplicità delle risignificazioni e degli spiazzamenti ai quali è sottoposta l'intelaiatura ideologica di base. Il film *The Unbreakable*, con Bruce Willis, è un perfetto esempio della costellazione ideologica attuale proprio nel contrasto che esprime tra forma e contenuto. Sul piano del contenuto, fa impressione per il suo ridicolo infantilismo: il protagonista scopre di essere un vero e proprio eroe dei fumetti che non può essere ferito ed è invincibile... Sul piano della forma è un dramma psicologico piuttosto raffinato, girato con uno stile lento e malinconico, in cui emerge la sofferenza dell'eroe che trova traumatico accettare la sua vera natura, la sua interpellazione, il suo mandato simbolico.

2. Esempio a riguardo la scena in cui il figlio vuole sparargli con una pistola, per dimostrargli che in effetti è invulnerabile: quando il padre resiste, il figlio inizia a piangere, disperato che il genitore non sia in grado di accettare la verità su se stesso. Perché Bruce Willis rifiuta di farsi sparare? Ha semplicemente paura di morire oppure *ha paura della prova inconfutabile della sua invulnerabilità*? Non si tratta dello stesso dilemma della "malattia mortale" di Kierkegaard? Non siamo spaventati di scoprire che siamo mortali, ma piuttosto che siamo *immortali*. Dovremmo a questo punto collegare Kierkegaard e Badiou: è difficile, traumatico in senso stretto, per un animale della specie umana accettare che la sua vita non sia semplicemente uno stupido processo di riproduzione e di conseguimento del piacere, ma che sia invece al servizio della Verità. E questo sembra proprio il modo in cui oggi funziona l'ideologia, nel nostro autoreferenziale universo post-ideologico: eseguiamo il nostro mandato simbolico senza assumerlo e senza "prenderlo sul serio" (mentre un padre agisce come padre, non fa che accompagnare la sua attività con un flusso costante di commenti ironici e riflessivi sulla stupidità di essere padre, ecc. ecc.).

L'ultimo grande successo animato della Dreamworks, *Shrek* (di

Andrew Adamson e Vicky Jenson, 2001) raffigura in modo perfetto questo diffuso modo di funzionamento dell'ideologia: la classica struttura narrativa della favola (l'eroe e il suo buffo aiutante devono sconfiggere un drago e salvare la principessa dalle sue grinfie) è immersa in continui e scherzosi "straniamenti" brechtiani (quando la folla assiste al matrimonio nella chiesa, viene istruita su come comportarsi, come nella finta spontaneità degli show televisivi: "applausi", "rispettoso silenzio"), ribaltamenti del *politicamente corretto* (dopo il bacio tra i due amanti non è l'orco mostruoso a trasformarsi in un bel principe, ma la principessa che diventa una paffuta ragazzina qualunque), frecciate ironiche contro la vanità femminile (quando la principessa addormentata aspetta di ricevere il bacio, si aggiusta velocemente i capelli per sembrare più bella), imprevisi ribaltamenti di personaggi da cattivi a buoni (il drago feroce si rivela essere una femmina premurosa che più tardi aiuterà gli eroi), fino alla citazione anacronistica di abitudini moderne e cultura pop. Invece di elogiare troppo in fretta questi spiazzamenti e queste nuove iscrizioni come potenzialmente "sovversivi" e innalzare *Shrek* al ruolo di ennesimo "punto di resistenza", dovremmo porre l'attenzione sul fatto evidente che attraverso tutti questi spiazzamenti - *viene raccontata la solita vecchia storia*. In breve, la vera funzione di questi spiazzamenti e rovesciamenti è proprio quella di rendere appetibile il racconto tradizionale per la nostra epoca "postmoderna", e quindi di impedirci di rimpiazzarlo con una *nuova* storia. Non stupisce che il finale finisca con la versione ironica di *I'm a Believer* (lo credo), il vecchio successo dei *Monkees* degli anni Sessanta. Questo è il modo in cui oggi "crediamo": ci burliamo delle nostre credenze mentre continuiamo a praticarle, mentre cioè ci basiamo su di esse come la struttura sottostante delle nostre pratiche quotidiane. Nella buona vecchia Repubblica Democratica Tedesca era impossibile per la stessa persona tenere assieme tre aspetti: convinzione (fede nell'ideologia ufficiale), intelligenza e onestà. Se eri convinto e intelligente non eri onesto; se eri intelligente e onesto non eri convinto; se eri convinto e onesto non eri intelligente. Ma questo non vale anche per l'ideologia della democrazia liberale? Se (fingi di) prendere seriamente l'ideologia liberale egemonica, non puoi essere allo stesso tempo intelligente e onesto: o sei stupido oppure sei un cinico corrotto. Così, se possiamo permetterci una flebile allusione all'*homo sacer* di Agamben, possiamo rischiare di affermare che la forma liberal predominante della soggettività è oggi l'*homo sucker* [imbecille]: mentre cerca di sfruttare e manipolare gli altri, finisce per essere lui l'imbecille finale. Quando crediamo di deridere l'ideologia dominante stiamo semplicemente rafforzando la sua presa su di noi³.

Si possono trarre due lezioni da questa costellazione ideologica. La

prima è che bisognerebbe stare attenti a non attribuire all'altro quell'ingenua fede, che per noi è ormai insostenibile, trasformandolo così in un "soggetto-supposto-credere". Anche il caso apparentemente più evidente (il famigerato "fondamentalista musulmano" in missione suicida) non è così chiaro come appare: non è cioè garantito che i terroristi suicidi *debbero credere veramente* che, dopo la morte, si sveglieranno in paradiso con settanta vergini a loro disposizione come nella storia del terrorista suicida che prima di partire per la sua missione si spruzza un po' di profumo così da avere un buon odore per le vergini).

Non potremmo cioè pensare che sono terribilmente insicuri nella loro fede, e che usano l'azione suicida come mezzo per tagliare questo nodo gordiano del dubbio, affermando la loro credenza: "Non so se credo veramente, ma se mi uccido per la Causa avrò dimostrato *in actu* di credere"? Allo stesso modo, dovremmo evitare di concludere che Alexandr Fadeev, lo scrittore ultra-stalinista presidente dell'Unione degli scrittori sovietici che si suicidò dopo il rapporto segreto di Kruscev al XX congresso del partito, fosse necessariamente un "onesto credente": con tutta probabilità, era del tutto consapevole della totale corruzione del sistema, ma quello in cui credeva era il Grande Altro, cioè l'apparenza pubblica dell'Uomo Nuovo socialista, eccetera. Quindi non commise suicidio per aver appreso qualcosa di nuovo dal rapporto di Kruscev, né perché le sue illusioni fossero state spazzate via: quel che fu spazzato via fu *la sua fede nella "forza performativa" dell'illusione ideologica in sé*.

Il suicidio di Fadeev è quindi simile a quello del sindaco tedesco che nel 1945, quando l'esercito americano occupò la sua cittadina e lo costrinse a visitare il campo di concentramento lì vicino, appena tornato a casa si uccise immediatamente: non perché non fosse consapevole di quello che aveva compiuto il regime di cui era servitore, così che, una volta di fronte alla verità, non avrebbe potuto sopportarla e si sarebbe suicidato. Al contrario, *il sindaco sapeva più o meno tutto*: chi invece non sapeva era *il Grande Altro*, l'ordine delle apparenze sociali, così che il suicidio non fu che un ultimo atto di ipocrisia, in cui il sindaco *finse* di non sapere. Si uccise per salvare l'apparenza della sua onesta ignoranza (quasi come se Stalin avesse visto giusto quando condannò il suicidio come un atto estremo di vigliaccheria, come il sommo tradimento del partito, perlomeno se applichiamo le sue parole a questi casi specifici). Lo stesso vale per il tanto decantato "onesto nazista", il sindaco di una piccola Pagina 33 città della Germania orientale che, mentre i russi si avvicinavano nel Febbraio 1945, indossò il suo vestito migliore con tanto di medaglie e si mise a passeggiare sul viale del paese dove i russi lo uccisero. Quest'uomo viene opposto ai tanti che in fretta e furia cancellarono le

tracce del loro passato nazista, ma il suo gesto - questa dichiarazione plateale di fedeltà alla Germania nazista nell'ora della sua sconfitta - è stato veramente così nobile? Di cosa mai poteva essere orgoglioso? Volete che non sapesse in che razza di stato si era trovato a vivere? Non dovremmo quindi pensare che il suo gesto fu anche un tentativo disperatamente ipocrita di conferire una qualche nobiltà a una vita che fu nella migliore delle ipotesi un continuo compromesso con i peggiori criminali?

La seconda lezione è che prima di concedere anticipatamente al nemico qualunque spazio, dovremmo lottare anche per concetti che sembrerebbero appartenergli naturalmente. Così forse faremmo bene a tornare senza vergogna alla grande tradizione del western americano, di cui Alain Badiou si professa ammiratore come grande genere del *coraggio etico*. Non dobbiamo ovviamente ritornare ai western ingenui degli anni Trenta e Quaranta, dato che lo sviluppo di quello che André Bazin ha chiamato "meta-western" nei primi anni Cinquanta ha sottratto a questo genere di film tutta la sua innocenza. Ai western però fu data nuova linfa nella seconda metà degli anni Cinquanta, tra l'altro con due capolavori di Delmer Daves, *Quel treno per Yuma* e *L'albero degli impiccati*, entrambi di gran lunga superiori al "meta-western" per definizione, che raffigura l'atto di coraggio nella sua forma più pura, e cioè *Mezzogiorno di fuoco* di Fred Zinneman. I film di Daves condividono la struttura della decisione decentrata: l'Azione chiave non è eseguita dal personaggio principale che sembra essere il fulcro della prova etica, ma da un personaggio secondario che può addirittura essere la stessa fonte di tentazione (ci sono tracce di questa impostazione anche in *Mezzogiorno di fuoco*: proprio alla fine, si capisce che non è il coraggio di Gary Cooper a essere messo alla prova, ma quello della sua giovane moglie, interpretata da Grace Kelly). *Quel treno per Yuma* racconta la storia di un povero contadino (Van Heflin) che per duecento dollari (di cui ha disperato bisogno per salvare il suo bestiame dalla siccità) accetta di scortare un bandito con una sostanziosa taglia sulla testa (Glenn Ford) dall'albergo dove viene custodito fino al treno che lo porterà alla prigione di Yuma. Ci troviamo di fronte a un classico caso di prova etica. Durante il corso del film sembra che a essere sottoposto alla prova sia proprio il contadino, esposto com'è alle tentazioni secondo il modello (ingiustamente) più famoso di *Mezzogiorno di fuoco*: tutti quelli che hanno promesso di aiutarlo lo lasciano solo non appena vengono a sapere che l'albergo è circondato dalla banda decisa a liberare il suo capo; il bandito prigioniero a sua volta alterna minacce e tentativi di blandire il contadino, ecc. La scena finale cambia però a posteriori la nostra immagine del film: vicini al treno già pronto a lasciare la stazione, il bandito e il contadino si ritrovano faccia a faccia con

l'intera banda che attende il momento adatto per sparare al contadino e quindi liberare il capo. In questo momento di alta tensione, quando la situazione sembra disperata per il contadino, il bandito all'improvviso gli si rivolge dicendogli: "Fidati di me! Saltiamo assieme sul vagone!. Per farla breve, chi era stato veramente sottoposto alla prova etica era il bandito, quello che era sembrato fino a quel momento il tentatore: alla fine, rimane colpito dall'onestà del contadino e gli sacrifica la sua libertà. *Mutatis mutandis*, non possiamo dire che oggi vale la stessa cosa anche per noi, noi intellettuali occidentali "progressisti" che ci permettiamo giudizi sprezzanti su come gli operai nelle nostre società oppure le folle del Terzo Mondo abbiano vigliaccamente tradito la loro vocazione rivoluzionaria e abbiano ceduto alle tentazioni del nazionalismo o del capitalismo? Chi non ricorda l'immagine stomachevole di quei ben pasciuti e ben piazzati membri della "sinistra radicale" inglese o francese che condannavano le masse iugoslave per essersi arrese alle sirene dell'etnicità alla fine degli anni Ottanta? In realtà era quella "sinistra radicale" che veniva messa alla prova, e che ha miseramente fallito l'esame dimostrandosi incapace di comprendere la guerra post-iugoslava. E lo stesso giudizio vale ancor più per i multiculturalisti *liberal*, che si indignano per l'ascesa di una destra nuova e violenta nelle società occidentali: adottando un atteggiamento arrogante e paternalista nei confronti dei fenomeni che condannano, sono questi liberal che vengono bocciati... Certo, i rinati patrioti hanno ragione, oggi abbiamo veramente bisogno di nuove dosi di coraggio, ed è la carenza di questo coraggio che poi alla fine coincide con l'ardire di mettere in discussione la propria prospettiva) a essere del tutto evidente nella reazione degli intellettuali americani (ed europei) agli eventi dell'11 settembre e a quel che ne è seguito.

Nella seconda parte di *Harmonienlehre*, il suo principale manifesto del 1911, Arnold Schönberg sviluppa la sua opposizione alla musica tonale in termini che a prima vista richiamano quasi alcuni aspetti di quella che sarà l'ideologia antisemita dei nazisti: la musica tonale è diventata un mondo "malato" e "degenerato", che ha bisogno di una profonda pulizia; il sistema tonale si è arreso agli "incroci e agli incesti"; gli accordi romantici come quello in settima diminuita sono "ermafroditici", "vagabondi", e "cosmopoliti". Ci vuole poco per sospettare che questo atteggiamento messianico-apocalittico faccia parte dello stesso "contesto spirituale" che ha dato vita alla "soluzione finale" dei nazisti. Ma questa conclusione è proprio quella che *dovremmo evitare*: quel che rende esecrabile il nazismo non è la retorica della soluzione finale *in quanto tale*, ma la sterzata impressale in direzione della concretezza. Un altro argomento comune di questo tipo di analisi è il carattere "proto-fascista" che si attribuisce alle

coreografie di massa che mettono in mostra i movimenti disciplinati di migliaia di corpi (parate, esibizioni di folle negli stadi, eccetera): dato che si trovano anche nel socialismo, se ne trae la frettolosa conclusione di una "solidarietà profonda" tra i due "totalitarismi". Questo approccio, che è in effetti il prototipo del liberalismo ideologico, non coglie nel segno: non solo queste manifestazioni di massa non sono intrinsecamente fasciste, ma non sono neppure "neutrali", in attesa che la destra o la sinistra se ne appropri. E' stato il nazismo ad appropriarsene sottraendole al movimento dei lavoratori, la loro prima sede d'origine. E' su questo punto che si dovrebbe opporre la classica genealogia storicista (la ricerca delle origini, delle influenze, ecc.) alla genealogia strettamente nietzschiana. Per quanto riguarda il nazismo, la genealogia classica è esemplificata dalla ricerca degli elementi "proto-fascisti" da cui sorse il nazismo (quando, nell'*Anello di Wagner*, Hagen va alla ricerca dell'oro del Reno; quando i romantici tedeschi estetizzarono la politica...), mentre la genealogia nietzschiana tiene debitamente in conto la *lacerazione* che un nuovo evento storico costituisce. Nessuno degli elementi "proto-fascisti" è di per sé fascista: quello che li rende "fascisti" è solo la loro specifica articolazione o, per dirla nei termini di Stephen Jay Gould, tutti questi elementi sono (non "ad-attati" ma) "ex-attati" dal fascismo. In altre parole, non esiste alcun fascismo *avant la lettre*, perché è *la lettera stessa (la nominazione) che crea il fascismo vero e proprio dalla massa dispersa degli elementi eterogenei*.

Seguendo la stessa argomentazione, si dovrebbe respingere nel modo più assoluto l'idea che la disciplina (dall'autocontrollo all'addestramento fisico) sia un tratto "proto-fascista", e anzi dovremmo lasciar cadere lo stesso predicato "proto-fascista". Si tratta infatti di un caso perfetto di pseudo-concetto la cui funzione è quella di impedire l'analisi concettuale: quando diciamo che lo spettacolo organizzato di migliaia di corpi (o, per fare un altro esempio, l'ammirazione per attività sportive che richiedono una notevole dose di fatica e autocontrollo come l'alpinismo) è "proto-fascista" non stiamo in effetti dicendo nulla, se non esprimendo una vaga associazione che maschera la nostra ignoranza. Così quando, molti anni fa, i film di kung fu divennero popolari (Bruce Lee, ecc.) era evidente che ci trovavamo a che fare con una genuina ideologia operaia propugnata da giovani il cui unico mezzo di successo era l'addestramento attraverso la disciplina dell'unica cosa in loro possesso, il loro corpo. La rilassata spontaneità e l'indulgenza verso ogni eccesso di libertà appartengono a quanti hanno i mezzi per poterselo permettere, mentre quelli che non hanno nulla hanno solo la loro disciplina. La "cattiva" disciplina del corpo, se mai esiste, non è l'addestramento collettivo, ma sono piuttosto il *jogging* e il *body-*

building come parte della pratica soggettivistica di realizzazione del potenziale interiore del Sé, e non c'è da stupirsi se l'ossessione per il proprio corpo costituisca un aspetto praticamente obbligatorio del passaggio degli ex radicali di sinistra alla "maturità" della politica pragmatica: da Jane Fonda a Joschka Fischer il "periodo di latenza" tra le due fasi è stato contrassegnato dall'attenzione per il proprio corpo.

C'è una famosa barzelletta israeliana che racconta di Clinton in visita a Bibi Netanyahu. Quando Bill vede nell'ufficio di Bibi un misterioso telefono azzurro gli chiede di che si tratta, e Bibi gli spiega che quel telefono gli permette di telefonare direttamente a Lui, nell'alto dei cieli. Una volta tornato in America, Clinton pieno di invidia pretende che i servizi segreti gli procurino quel telefono a qualunque costo. Dopo un paio di settimane i servizi consegnano l'apparecchio funzionante, ma la bolletta è esorbitante: due milioni di dollari al minuto per parlare con l'Altissimo. Allora Clinton tutto arrabbiato chiama Netanyahu: "Come potete permettervi quel telefono se costa troppo pure per noi, che siamo i vostri finanziatori? E' questo il modo in cui spendete il denaro che vi diamo?". Ma Bibi risponde con calma: "No, non è così! Sai, a noi ebrei la chiamata viene addebitata come urbana!". E' interessante ricordare che nella versione sovietica di questa barzelletta il paradiso è rimpiazzato dall'inferno: quando Nixon va a trovare Breznev e vede il telefono speciale, Breznev gli spiega che è una linea diretta con l'inferno. Alla fine, quando Nixon si lamenta del costo della chiamata, Breznev risponde pacatamente: "Per noi in Unione Sovietica la chiamata all'inferno costa come un'urbana". La prima semiautomatica reazione di un democratico *liberal* postmoderno a questa barzelletta potrebbe essere: ecco la sorgente del Male attuale: quelli che pensano di avere un contatto diretto con Dio (con la Verità, la Giustizia, la Democrazia o qualche altro Assoluto) e si sentono autorizzati a denunciare gli altri, i loro avversari, come depositari di un collegamento diretto con l'inferno (gli imperi del male, o i vari "assi del male"). Contro questa assolutizzazione si dovrebbe accettare con umiltà che tutti i nostri punti di vista sono relativi, condizionati da costellazioni storiche contingenti, così che nessuno possiede le Soluzioni definitive, ma solo soluzioni pragmatiche provvisorie... La falsità di questa posizione venne denunciata già da Chesterton (1909, p. 48):

Ad ogni angolo di strada possiamo trovare chi ci viene incontro con la pazzesca e blasfema dichiarazione che egli può avere torto. Ogni giorno ci imbattiamo in qualcuno il quale ci dice che, naturalmente, la sua opinione può non essere quella giusta. Ma, evidentemente, o la sua opinione deve essere quella giusta o non è la sua opinione.

Non ritroviamo la stessa falsità nella retorica di molti decostruzionisti postmoderni? Chesterton ha ragione quando usa il pesante aggettivo "blasfemo", cui bisogna in questo caso attribuire tutto il suo valore: la relativizzazione apparentemente modesta della

propria posizione è il modo in cui si manifesta il suo esatto contrario, cioè la predilezione della propria posizione di enunciazione. Si confrontino ad esempio la lotta e la sofferenza del "fondamentalista" con la serenità del democratico *liberal* che, dalla sua sicura posizione soggettiva destituisce qualunque impegno totale, qualunque presa di posizione "dogmatica".

Non staremo forse sostenendo la vecchia idea che il significato ideologico di un elemento non risiede nell'elemento stesso, ma si situa nel modo in cui di quell'elemento ci si "impossessa" per articolarlo in una catena di significati? Sì, a una condizione assoluta: che si abbia la forza di mettere da parte il termine "democrazia" come Significante-capo di quella catena. La democrazia è oggi il principale feticcio politico, il ripudio degli elementari antagonismi sociali: in un contesto elettorale la gerarchia sociale viene momentaneamente sospesa, il corpo sociale viene ridotto a pura moltitudine che può essere conteggiata, e l'antagonismo viene messo fra parentesi. Una decina di anni fa, durante le elezioni del governatore della Louisiana, quando l'unica alternativa a un ex membro del Ku Klux Klan era un democratico corrotto, su molte automobili era possibile leggere questo adesivo: "Vota un delinquente, è una giusta causa!". In ciò risiede il vero paradosso della democrazia: *all'interno* dell'ordine politico esistente ogni campagna contro la corruzione finisce per venir assunta dall'estrema destra populista. In Italia, il risultato finale della campagna "mani pulite" che spazzò via il vecchio regime politico incentrato sulla Democrazia Cristiana è stato Berlusconi al potere. In Austria, Haider ha legittimato la sua ascesa al potere in chiave anti-corruzione. Anche negli Stati Uniti è un luogo comune risaputo che i membri democratici del Congresso sono più corrotti di quelli repubblicani. L'idea di una democrazia onesta è un'illusione, è come pensare a un ordine della Legge senza il suo osceno supplemento superegoico: quella che sembra una distorsione contingente è inscritta nell'idea stessa del progetto democratico. Cioè la democrazia è *democrassouille*: l'ordine politico democratico è per sua stessa struttura esposto alla corruzione. La scelta definitiva è quindi questa: o si accetta e si sottoscrive questa corruzione in nome di un rassegnato realismo, oppure si possiede abbastanza coraggio da formulare un'alternativa *di sinistra* alla democrazia con l'intento di spezzare veramente il circolo vizioso tra corruzione democratica e campagne di destra per liberarsi di questa corruzione⁴.

In che direzione dovremmo allora guardare per trovare un'alternativa? In questo caso dovremmo procedere con la massima prudenza e, allo stesso tempo, senza pregiudizi: perché dovremmo impedirci di individuare eventuali aspetti potenzialmente emancipatori perfino in un'idea a prima vista "reazionaria", come

quella di "identità russa"? Forse, in questi casi può farci da guida la specificità di alcune parole: spesso ci sono in russo due parole per quello che (a noi occidentali) sembra essere un unico concetto, una destinata all'uso quotidiano e l'altra invece connotata più in senso etico per un uso assoluto. C'è ad esempio *istina*, l'idea comune di verità come adeguamento ai fatti, e (solitamente in maiuscolo) *Pravda*, la Verità assoluta che indica anche l'ideale Ordine del Bene vincolante dal punto di vista etico. C'è *svoboda*, la normale libertà di fare quel che si vuole entro l'ordine sociale esistente, e *volja*, l'impulso assoluto, connotato più in senso metafisico, di seguire la propria volontà fino all'autodistruzione (ai russi piace dire: voi occidentali avete *svoboda*, ma noi abbiamo *volja*). C'è *gosudarstvo*, lo stato nei suoi ordinari aspetti amministrativi, e *derzhava*, lo stato come agente unico del potere assoluto (applicando la famosa distinzione di Benjamin e Schmitt, potremmo azzardare che la differenza tra *gosudarstvo* e *derzhava* sia quella tra potere costituito e costituente: *gosudarstvo* è la macchina amministrativa statale che compie il suo corso secondo le regole prescritte, mentre *derzhava* è l'agente del potere incondizionato). Ci sono *intellettuiali*, persone educate, e intelligenzia, intellettuali che hanno l'onere e la missione di riformare la società. Secondo questa opposizione, c'è già in Marx l'implicita distinzione tra "classe lavoratrice" (una semplice categoria dell'ente sociale) e "proletariato" (una categoria della Verità, il vero Soggetto rivoluzionario).

Ma questa opposizione non è in fondo la stessa elaborata da Alain Badiou tra Evento e positività del mero Essere? *Istina* è la pura verità fattuale (corrispondenza, adeguamento), mentre *pravda* designa l'Evento della verità autoreferenziale; *svoboda* è l'usuale libertà di scelta, mentre *volja* è il risolutivo Evento della libertà... In russo questo scarto è direttamente iscritto, si manifesta in quanto tale, e rende quindi visibile il *rischio* radicale implicito in ogni Evento-Verità: non c'è alcuna garanzia ontologica che *pravda* riuscirà ad affermarsi sul piano dei fatti (piano coperto da *istina*). Ancora una volta, sembra che la consapevolezza di questo scarto sia già iscritta nella lingua russa, nell'inconfondibile espressione *awos o na awos*, che significa qualcosa come "sulla tua sorte" e che articola la speranza che le cose vadano bene quando si compie un'azione risolutiva rischiosa senza avere la possibilità di discernere tutte le sue possibili conseguenze, un po' come nella frase di Napoleone citata spesso da Lenin: *on attaque, et puis on le verra*. L'aspetto interessante di questa espressione è che combina il volontarismo, un atteggiamento attivo di presa del rischio, con un più profondo fatalismo: si agisce, si compie il balzo, e poi si spera che le cose vadano bene... Potrebbe essere che proprio questo sia l'atteggiamento di cui c'è bisogno oggi, divisi come siamo tra

pragmatismo utilitarista occidentale e fatalismo orientale, le due facce odierne della stessa "ideologia spontanea" globale.

Il leader populista di destra Pim Fortuyn, ucciso agli inizi di maggio 2002, pochi giorni prima delle elezioni che nei sondaggi gli assegnavano un quinto dei voti, era una figura paradossalmente sintomatica: un populista di destra le cui caratteristiche personali e (la maggior parte delle cui) opinioni erano quasi in modo perfetto "politicamente corrette": era omosessuale, aveva ottime relazioni personali con molti immigrati, era dotato di un innato senso dell'ironia... In poche parole, era un buon *liberal* tollerante riguardo a tutto *tranne che per la sua posizione politica di base*. Fortuyn incarnava l'incrocio tra populismo di destra e "correttezza politica" di sinistra, e forse era destinato a morire perché era la prova vivente che l'opposizione tra populismo di destra e tolleranza *liberal* è una falsa opposizione, e che in effetti abbiamo a che fare con le due facce della stessa medaglia. E allora non dovremmo sforzarci di ottenere esattamente l'opposto di quello che lo sfortunato Fortuyn rappresentava (non il "fascista dal volto umano", ma "il combattente per la libertà dal volto mostruoso")?.

Capitolo quarto

Dall'*homo sucker* all'*homo sacer*

Il pericolo che l'Occidente sta attraversando nella sua "guerra al terrorismo" era stato, ancora una volta, percepito con precisione da Chesterton che, proprio nelle ultime pagine di *Ortodossia* (uno dei capolavori della propaganda cattolica), segnalò la contraddizione fondamentale insita nella critica pseudo-rivoluzionaria della religione: i critici cominciano accusando la religione di essere la forza dell'oppressione che minaccia la libertà degli uomini, ma nel combattere la religione sono costretti a rinnegare proprio la libertà, sacrificando così precisamente quello che volevano difendere. La vittima finale del rifiuto teoretico e pratico della religione da parte degli atei non è tanto la religione (che continua imperturbata la sua esistenza) ma quella libertà che si vorrebbe minacciata dalla religione: l'universo radicale dell'ateo, una volta privo di riferimenti religiosi, diventa il grigio universo del terrore egualitario e della tirannide:

Uomini che cominciano a combattere la Chiesa per amore della libertà e dell'umanità finiscono col combattere anche la libertà e l'umanità pur di combattere la Chiesa (...) Conosco un tale che per la mania di provare che non ci sarà sopravvivenza individuale dopo la morte retrocede sulle sue posizioni fino a sostenere che egli non ha esistenza individuale neppure ora (...) Ho conosciuto persone che, per dimostrare che non c'è giustizia divina, dimostravano che non ci può essere la giustizia umana (...) Noi non ammiriamo - e giustifichiamo appena - il fanatico che devasta questo mondo per amore dell'altro; ma che dire del fanatico che devasta questo mondo in odio dell'altro? Egli sacrifica l'esistenza dell'umanità alla non esistenza di Dio: non offre le sue vittime sull'altare, ma semplicemente le sacrifica per dimostrare che l'altare è inutile e che il trono è vuoto (...) Coi loro dubbi orientali intorno alla personalità, essi non ci danno la certezza che non avremo una vita individuale dopo la morte, ma ci danno la certezza che noi non avremo una vita felice o completa in questo mondo (...) il laicismo non ha distrutto le cose divine: ha distrutto le cose non divine - se questo può essere un conforto per esso (Chesterton 1909, pp. 206-208).

La prima cosa che oggi dovremmo aggiungere è che tutto questo vale anche per i sostenitori della religione: quanti difensori fanatici della religione hanno cominciato attaccando in modo feroce la cultura secolare del loro tempo per finire col combattere la religione stessa, venendo meno a qualunque esperienza religiosa significativa? E non sta accadendo che - con una perfetta corrispondenza - i combattenti per la democrazia sono così desiderosi di osteggiare il fondamentalismo antidemocratico che finiranno per combattere libertà e democrazia se questo servirà a combattere il terrorismo? Dedicano una tale passione a dimostrare che il fondamentalismo non

cristiano è la minaccia principale alla libertà da sostenere l'idea che dobbiamo limitare la nostra libertà qui e ora, nelle nostre cosiddette società cristiane. Se i "terroristi" sono pronti a devastare questo mondo per amore dell'altro, coloro che combattono il terrorismo sono pronti a devastare il loro mondo democratico per odio dell'altro musulmano. Alter e Derschowitz hanno un amore così profondo per la dignità umana che sono pronti a legalizzare la tortura - la degradazione totale della dignità umana - pur di difenderla... E non vale lo stesso argomento anche per il disprezzo postmoderno delle grandi Cause ideologiche, per l'idea che, nella nostra epoca post-ideologica, invece di provare a cambiare il mondo dovremmo reinventare noi stessi, il nostro intero universo, impegnandoci in nuove forme di pratica (sessuale, spirituale, estetica.) soggettiva? Come dice Hanif Kureishi in un'intervista sul suo *Intimità*: "Vent'anni fa era politico cercare di fare una rivoluzione e cambiare la società, mentre oggi la politica si trova in due corpi in un sottoscala che facendo l'amore possono ricreare il mondo intero...". Di fronte ad affermazioni di questo tipo torna per forza in mente la vecchia lezione della Teoria Critica: quando proviamo a preservare l'autentica sfera intima della *privacy* dall'assalto dello scambio pubblico "alienato", strumentale e oggettivato, è proprio la *privacy* che si trasforma in una sfera completamente oggettivata e "mercificata". Ritirarsi nella sfera privata significa oggi adottare parole d'ordine sull'autenticità privata che vengono messe in circolazione dalla recente industria culturale, a partire dalle lezioni di illuminazione spirituale, passando per ultime mode culturali, fino all'impegno nel *body building* e nel *jogging*. Il vero risultato del ritorno al privato sono le confessioni pubbliche dei segreti intimi nei *talk show* televisivi. Contro quest'idea di privato si dovrebbe dire a chiare note che oggi l'unica forma di rottura delle costrizioni della mercificazione "alienata" si può avere inventando una nuova collettività. Oggi più che mai è attuale la lezione dei romanzi di Marguerite Duras: il modo *l'unico* modo - per avere una relazione *personale* (sessuale) intensa e gratificante per una coppia non è guardarsi negli occhi e dimenticarsi del resto del mondo ma, tenendosi per mano, guardare assieme al mondo di fuori, verso un terzo punto (la Causa per cui entrambi combattono, in cui entrambi sono impegnati).

Il risultato finale della soggettivizzazione globale non è la sparizione della "realtà oggettiva", ma la sparizione della nostra stessa soggettività, trasformata in uno stucchevole capriccio mentre la realtà sociale continua il suo percorso. Viene la tentazione di prendere come esempio la famosa risposta data a Winston Smith che metteva in dubbio l'esistenza del grande Fratello ("Sei *tu* che non esisti!"): una replica adeguata al dubbio post moderno sull'esistenza del Grande Altro ideologico sarebbe che è il soggetto stesso che non esiste più...

Non sorprende quindi che la nostra epoca (la cui prospettiva fondamentale è perfettamente riassunta nel titolo di un recente successo di Phillip McGraw, *Il soggetto è importante*, che ci insegna a "creare la nostra vita dall'interno") trovi il suo compimento logico in libri intitolati *Come scomparire completamente*¹, manuali su come cancellare del tutto le tracce di una precedente esistenza e "reinventarsi" una vita daccapo¹. E' attorno a questo aspetto che si dovrebbe tracciare la differenza tra zen vero e proprio e la sua versione occidentale: la vera grandezza dello zen è che non può essere ridotto a un "viaggio interiore" nel proprio "vero sé". Lo scopo della meditazione zen è proprio all'opposto una totale evitazione del sé, l'accettazione del fatto che non c'è alcun sé, alcuna "verità interiore" da scoprire. Questo è il motivo per cui gli autentici maestri zen hanno tutto il diritto di interpretare il messaggio fondamentale dello zen (la liberazione consiste nel perdere il proprio sé, nell'unirsi senza mediazioni al Vuoto primordiale) come fosse identico all'assoluta fedeltà militare, all'esecuzione immediata degli ordini e alla realizzazione dei propri doveri senza tener conto del sé e dei suoi interessi, affermando così l'identità tra illuminazione zen e classico luogo comune antimilitarista che dice che i soldati vengono addestrati a essere ottusamente subordinati e a obbedire agli ordini come marionette. Ecco come Ishihara Shummyo ha chiarito questo punto in termini quasi althusseriani, come un atto di interpellazione che raggiunge direttamente il soggetto, senza passare per dubbi isterici o messe in discussione:

Lo zen è molto specifico sull'esigenza di non fermare la propria mente. Nel momento in cui la pietra focaia viene battuta, immediatamente ne scaturisce una scintilla. Non c'è neanche il minimo intervallo di tempo tra questi due eventi. Se ci viene chiesto di guardare a destra, semplicemente guardiamo a destra veloci come il lampo (...) se sentiamo il nostro nome, per esempio "Uemon", dovremmo semplicemente rispondere Sé, senza fermarci a considerare le ragioni per cui siamo stati chiamati (...) Credo che se uno viene chiamato a morire non dovrebbe essere minimamente turbato (cit. in victoria 1998, p. 103).

Invece di denunciare questa prospettiva come una mostruosa perversione, dovremmo accettarla come indicazione di quanto il vero zen differisca dalla versione occidentale che lo iscrive nuovamente nella matrice della "scoperta del proprio vero sé". La logica del "viaggio interiore", se viene portata alle sue conseguenze, ci pone di fronte al vuoto della soggettività e quindi costringe il soggetto ad assumere la propria desoggettivazione. La conclusione paradossale - degna di Pascal - di questa versione radicale dello zen è che, dato che non c'è una sostanza interna alla religione, l'essenza della fede sta nel giusto formalismo, nell'obbedienza al rituale in quanto tale. Quel che il buddismo occidentale non è quindi disposto ad accettare è che la vittima finale del viaggio entro il proprio sé sia proprio il sé. Più in generale, questa lezione è la stessa trasmessaci dalla *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer. Le vittime finali del

positivismo non sono confuse idee metafisiche, ma i fatti stessi. La ricerca radicale della secolarizzazione, la svolta verso la vita mondana, trasforma questa stessa vita in un processo anemico e "astratto". Quest'inversione paradossale non è mai stata più evidente che nell'opera di de Sade, in cui l'incondizionata affermazione di una sessualità svuotata delle ultime vestigia di trascendenza spirituale trasforma quella sessualità in un esercizio meccanico privo di qualunque passione sensuale. Ma un'inversione simile si può riconoscere anche nello stallo attuale dell'Ultimo Uomo, l'individuo postmoderno che respinge come terroristici tutti gli obiettivi "elevati" e si dedica alla sopravvivenza, a riempire la sua vita di piccoli piaceri sempre più raffinati e artificiali. Nella misura in cui "morte" e "vita" designano per l'apostolo Paolo due prospettive esistenziali (soggettive), e non fatti "oggettivi", siamo quindi autorizzati a porre con forza la stessa domanda di Paolo: *chi è oggi veramente vivo?* Non può darsi che siamo "veramente vivi" solo se ci impegniamo con una tale intensità da porci al di là della semplice vita? Non può darsi che quando ci concentriamo sulla pura sopravvivenza, anche se viene definita come "divertimento", alla fine perdiamo proprio la vita? Non può darsi che l'attentatore suicida palestinese sul punto di farsi esplodere (assieme ad altri) sia, per assurdo, "più vivo" del soldato americano impegnato in una guerra di fronte allo schermo di un computer a centinaia di chilometri dal nemico, o di uno *yuppie* di New York che fa *jogging* sulla riva dell'Hudson per tenersi in forma? Oppure, in termini di clinica psicoanalitica, non può darsi che un'isterica sia veramente viva nella sua permanente, eccessiva e provocatoria messa in discussione della sua esistenza, mentre un ossessivo è il modello perfetto della scelta di una "vita nella morte"? Lo scopo ultimo dei rituali compulsivi dell'ossessivo non è cioè quello di impedire alla "cosa" di accadere (dove la "cosa" è proprio l'eccesso di vita)? La catastrofe di cui ha timore non è proprio che, alla fine, *qualcosa gli accada veramente?* Oppure, in termini di processo rivoluzionario, non può darsi che la differenza tra leninismo e stalinismo sia, di nuovo, quella tra vita e morte? C'è un aspetto apparentemente marginale che definisce questo punto: l'atteggiamento di base di un comunista stalinista è quello di seguire la giusta linea del partito contro qualunque deviazione "di destra" o "di sinistra", in pratica di mantenersi saldamente al centro. In chiaro contrasto con questa prospettiva, per il vero leninismo c'è alla fine dei conti un'unica deviazione, quella centrista, quella di "andare sul sicuro", di evitare in modo opportunistico il rischio di "prendere posizione" in modo chiaro ed eccessivo. Per esempio, non c'era alcuna "profonda necessità storica" per il repentino mutamento della politica sovietica dal "comunismo di guerra" alla "nuova politica economica" nel 1921: era

solo un disperato zigzagare strategico tra la linea di sinistra e quella di destra, tanto che Lenin stesso ammise nel 1922 che i bolscevichi avevano compiuto "tutti gli errori possibili". Queste "prese di posizione" eccessive, questo continuo squilibrio di alternanze è alla fine la vita (politica rivoluzionaria) stessa: per un leninista il vero nome della destra controrivoluzionaria è "centro", la paura di introdurre uno squilibrio radicale nell'edificio sociale. E' quindi un vero e proprio paradosso nietzschiano che il grande sconfitto di questa apparente affermazione della Vita contro tutte le Cause trascendenti sia proprio la vita reale. Quel che rende la vita "degnata di essere vissuta" è esattamente *l'eccesso di vita*: la consapevolezza che esiste qualcosa per cui si è pronti a rischiare la propria vita (possiamo chiamare questo eccesso "libertà", "onore", "dignità", "autonomia", eccetera). Solo quando siamo disposti a correre questo rischio siamo *veramente vivi*. Chesterton (1909, p. 9) chiarisce questo aspetto a proposito del paradosso del coraggio:

Un soldato circondato dai nemici, se vuole trovare una via di scampo, deve unire un forte desiderio di vivere a un misterioso disinteresse per la morte. Non deve limitarsi ad aggrapparsi alla vita, perché così sarebbe solo un codardo, e non avrebbe scampo. Non deve limitarsi ad aspettare la morte, altrimenti sarebbe un suicida, e non avrebbe scampo. Deve inseguire la vita con un atteggiamento di furiosa indifferenza nei suoi riguardi. Deve desiderare la vita come fosse acqua, e tuttavia bere la morte come fosse vino.

Il punto di vista dell'Ultimo Uomo "post-metafisico" intento a sopravvivere si rivela essere lo spettacolo anemico di una vita che si trascina come la propria ombra. E' entro quest'orizzonte che si dovrebbe giudicare il crescente rifiuto della nostra epoca per la pena di morte, e quel che dovremmo essere in grado di identificare è la "biopolitica" nascosta che sostiene quel rifiuto. Quelli che sostengono che "la vita è sacra" e la difendono dalla minaccia delle forze trascendenti che cercano di schiacciarla, alla fine propugnano un "mondo sotto controllo, in cui vivremo senza dolore, in piena sicurezza... e annoiati a morte" (Hitchens 2001, p. 34), un mondo in cui, in nome del suo stesso obiettivo ufficiale (una lunga vita appagante) tutti i veri piaceri sono proibiti oppure strettamente controllati (il fumo, le droghe, il cibo.). *Salvate il soldato Ryan* di Spielberg è l'esempio più recente di questo atteggiamento da sopravvivenza verso la morte, con la sua rappresentazione "demistificante" della guerra come massacro insensato che nulla può veramente giustificare, e che in quanto tale fornisce la miglior giustificazione della dottrina militare propugnata da Colin Powell della "perdita zero sul nostro fronte". Di conseguenza, non possiamo essere accusati di mischiare indebitamente la "difesa dell'Occidente" dichiaratamente razzista del fondamentalismo cristiano con la versione tollerante e *liberal* della "guerra al terrorismo" che alla fine dei conti vuole salvare gli stessi musulmani dalla minaccia

fondamentalista: per quanto possano essere importanti le differenze tra questi due atteggiamenti, entrambi sono ingolfati nella medesima dialettica autodistruttiva.

Ed è sullo sfondo di questa impercettibile svolta della "biopolitica" che si dovrebbero interpretare diverse recenti affermazioni politiche che hanno tutta l'apparenza di lapsus freudiani. Quando i giornalisti gli hanno chiesto quali fossero gli obiettivi dei bombardamenti americani in Afghanistan, Donald Rumsfeld in un'occasione ha risposto: "Beh, uccidere quanti più talebani e membri di Al Qaeda è possibile". Questa affermazione non è così trasparente come appare: lo scopo ordinario di un'operazione militare è quello di *vincere* la guerra, di costringere il nemico ad arrendersi, e qualunque distruzione di massa è in fondo un mezzo per raggiungere quello scopo... La dichiarazione senza mezzi termini di Rumsfeld (come altri aspetti, ad esempio lo status incerto dei prigionieri afgani a Guantanamo) è problematica in quanto sembra fare riferimento diretto alla distinzione di Agamben tra cittadino a tutti gli effetti e *homo sacer* che - pur vivendo come essere umano - non fa parte della comunità politica. Qual è lo status di John Walker, il "talebano americano"? Deve stare in una prigione americana oppure assieme ai talebani prigionieri? Quando Donald Rumsfeld ha definito i talebani combattenti illegali (in contrasto ai "normali" prigionieri di guerra) non stava semplicemente dicendo che sono illegali per via delle loro azioni terroristiche criminali: quando un cittadino americano commette un crimine grave come ad esempio un omicidio, rimane a tutti gli effetti un "criminale legale". La distinzione tra criminali e non criminali non si sovrappone alla distinzione tra cittadini "legali" e quelli che in Francia chiamano *sans papiers*. Gli esclusi non sono solamente i terroristi, ma anche tutti quelli che stanno all'estremità finale della filiera degli aiuti umanitari (ruandesi, bosniaci, afgani): l'*homo sacer* di oggi è il destinatario privilegiato della biopolitica umanitaria, è chiunque sia privato della sua piena umanità attraverso lo stesso paternalismo con cui ci si prende cura di lui. Si dovrebbe quindi accettare il paradosso per cui i campi di concentramento e i campi profughi per la distribuzione degli aiuti umanitari sono i due versanti (uno "umano" e l'altro "disumano") della stessa matrice formale sociologica. In entrambi i casi vale la crudele battuta tratta da *Vogliamo vivere!* di Ernst Lubitsch: quando gli chiedono notizie dei campi di concentramento tedeschi in Polonia, l'*Erhardt* del campo risponde secco: Noi facciamo il concentramento, i polacchi fanno il campo³. In tutti e due i casi la popolazione è ridotta a oggetto di biopolitica. Non basta quindi elencare la lista dei rappresentanti odierni dell'*homo sacer*: i *sans papiers* in Francia, gli abitanti delle favelas in Brasile, gli afro-americani dei ghetti negli Stati Uniti, gli extracomunitari in Italia, ecc. ecc. E essenziale completare

questa lista con il versante umanitario: forse quelli che sentiamo essere i destinatari degli aiuti umanitari sono la miglior raffigurazione dell'*homo sacer* di oggi.

La prova definitiva di questa logica dell'*homo sacer* si è avuta quando, ai primi di marzo 2002, i talebani e le forze di Al Qaeda sopravvissute hanno sorpreso gli americani e i loro alleati con una strenua difesa, costringendoli a una temporanea ritirata e addirittura abbattendo un elicottero americano, violando così il sacro principio della guerra senza perdite umane. Quello che ha veramente impressionato del modo in cui la notizia è stata riportata dai mezzi di comunicazione americani è stata l'incapacità di nascondere la sorpresa per il fatto che i talebani abbiano risposto al fuoco, come se la prova definitiva che sono veramente dei criminali terroristi ("combattenti illegali") fosse costituita dalla notizia che, quando gli si spara, i talebani *rispondono al fuoco*... Si può cogliere lo stesso atteggiamento nel modo in cui si raccontano gli accadimenti dai territori occupati: quando l'esercito israeliano (in quelle che lo stesso Israele descrive come operazioni di *guerra*) attacca le forze di polizia palestinesi e distrugge in modo sistematico le infrastrutture palestinesi, le iniziative di resistenza vengono riportate come conferma del fatto che le azioni sono dirette contro dei terroristi. Questo paradosso si iscrive nell'idea stessa di "guerra al terrorismo", una strana guerra in cui il nemico viene criminalizzato se solo si difende e risponde al fuoco. Sta quindi emergendo una nuova figura, che non è quella del soldato nemico ma neppure quella del criminale comune: i terroristi di Al Qaeda non sono soldati nemici, ma piuttosto "combattenti illegali". Ma non sono neppure semplici criminali: gli Stati Uniti si oppongono cioè all'idea che l'assalto al World Trade Centre dovrebbe essere considerato come un'azione criminale apolitica. In breve, quella che sta emergendo sotto la veste del Terrorista contro cui la guerra è stata dichiarata è proprio la figura del Nemico politico, escluso dallo spazio politico legittimo.

Questa è un'altra sfaccettatura del nuovo ordine globale: non esistono più le guerre nel vecchio senso di conflitti regolati tra stati sovrani in cui si applicano alcune chiare regole (il trattamento dei prigionieri, il divieto di impiegare alcune armi, eccetera). Rimangono invece due tipi di conflitto: lotte tra gruppi di *homo sacer*, cioè "conflitti etno-religiosi" che non rispettano le regole dei diritti umani universali, non vengono conteggiate come guerre vere e proprie, e richiedono l'intervento di "pacifisti umanitari" delle potenze occidentali, oppure attacchi diretti agli Stati Uniti o ai suoi rappresentanti del nuovo ordine globale, nel cui caso di nuovo non si tratta propriamente di guerre, ma semplicemente di "combattenti illegali" che resistono in modo criminoso alle forze dell'ordine universale. In questo secondo caso non è neppure possibile

immaginare un'organizzazione umanitaria neutrale come la Croce rossa che faccia da mediatrice tra le parti in conflitto, che organizzi lo scambio dei prigionieri, e così via. Una delle due parti (la forza globale dominata dagli Stati Uniti) *assume automaticamente il ruolo della Croce rossa*, nel senso che non si vede come uno dei contendenti, ma come un agente mediatore di pace e di ordine globale che schiaccia alcune specifiche ribellioni e, contemporaneamente, fornisce aiuti umanitari alle "popolazioni locali". Forse l'immagine perfetta del trattamento della "popolazione locale" come *homo sacer* è quella dell'aereo da guerra americano che vola nei cieli dell'Afghanistan: non si sa mai che cosa lascerà cadere al suolo, se bombe o pacchi di cibo... Questa bizzarra "coincidenza degli opposti" ha raggiunto l'apice nell'aprile del 2002, quando Harald Nasvik, un membro della compagine di destra del parlamento norvegese, ha proposto George W. Bush e Tony Blair come candidati per il premio Nobel per la pace, citando il loro ruolo decisivo nella "guerra al terrorismo", oggi considerato la minaccia principale alla pace: il vecchio slogan di 1984, la guerra è pace, diventa finalmente realtà. Forse il paradosso maggiore di questa situazione è che il principale "effetto collaterale" della reazione occidentale è quello di attirare l'attenzione sulla sorte dei rifugiati afgani e, più in generale, sulla catastrofica situazione alimentare e sanitaria dell'Afghanistan così che, a momenti, l'azione militare contro i talebani viene presentata quasi come un mezzo per garantire la consegna degli aiuti umanitari. Non esiste quindi più l'opposizione tra guerra e aiuti umanitari: i due eventi sono strettamente collegati, e lo stesso *intervento* può funzionare contemporaneamente su due piani. Il ribaltamento del regime talebano viene presentato come parte di una strategia volta ad aiutare il popolo afgano oppresso dai talebani (come ha detto Tony Blair, forse dovremo bombardare i talebani per garantire il trasporto e la distribuzione del cibo)⁴.

Stiamo forse assistendo a una rinascita della vecchia distinzione tra *diritti umani* e *diritti del cittadino*? Ci sono da un lato diritti che appartengono a tutti i membri della specie umana (da rispettare anche nel caso dell'*homo sacer*) e dall'altro l'insieme più ristretto dei diritti dei cittadini (di coloro il cui status è regolato per legge)? Ma non se ne ricava una conclusione più radicale - non potrebbe essere che il vero problema non sia lo status debole di quelli esclusi ma piuttosto il fatto che, al livello minimo, siamo *tutti* "esclusi" nel senso che la nostra prospettiva più elementare, il nostro grado zero, sia quello di essere oggetto della biopolitica, e che gli eventuali diritti politici e di cittadinanza ci vengano assegnati in un secondo momento, in base a considerazioni strategiche di tipo biopolitico? Potrebbe essere che proprio questa sia la conseguenza finale dell'idea di "post-

politica"? Impiegare l'idea di *homo sacer* proposta da Agamben risulta però problematico in quanto questo concetto si iscrive nella linea della *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer o in quella del potere disciplinare e della biopolitica di Michel Foucault: i diritti umani, la democrazia, le regole della legge eccetera, sono alla fine ridotti a una maschera che nasconde i meccanismi di disciplina della biopolitica, la cui espressione più compiuta sono stati i campi di concentramento del XX secolo. In questo caso l'alternativa soggiacente sembra essere quella tra Adorno e Habermas: il progetto moderno della libertà (politica) è solo una falsa apparenza la cui "verità" è costituita da soggetti che hanno perduto l'ultima briciola di autonomia nella loro totale immersione nel "mondo amministrato" del tardo capitalismo; oppure i fenomeni "totalitari" sono semplicemente la testimonianza del fatto che il progetto politico della modernità è rimasto incompiuto. Eppure, non è detto che l'intera questione si situi completamente all'interno di questa alternativa tra una analisi storico-politica "pessimista" e una "ottimista" - la prima che conclude che la società odierna è quella in cui sta venendo meno la separazione tra vita politica e "vita ordinaria", e in cui si afferma che il controllo e l'amministrazione della vita ordinaria costituiscano l'essenza della vita politica in quanto tale, e la seconda che concepisce il totalitarismo come un'accidentale "deviazione" dal progetto illuminista, come un momento sintomatico in cui emerge proprio la "verità" dell'illuminismo. Non potrebbe essere che si tratti dei due lati della stessa medaglia, che si basano sulla repressione/esclusione dello stesso tratto traumatico?

La concezione totalitaria del "mondo amministrato", in cui la stessa esperienza della libertà soggettiva è la forma in cui si manifesta la soggezione ai meccanismi di disciplina, è fondamentalmente il risvolto fantasmatico osceno dell'ideologia (e della pratica) "ufficiale" pubblica dell'autonomia individuale e della libertà: la prima deve accompagnare la seconda, completandola come il suo doppio osceno che rimane nell'ombra, in un modo che non può non ricordare direttamente la scena centrale di *Matrix*, il film dei fratelli Wachowski: milioni di esseri umani che conducono una vita claustrofobica dentro loculi pieni d'acqua, tenuti in vita solo per generare l'energia (in forma di elettricità) necessaria a *Matrix*. Così quando (alcuni de)gli esseri umani si risvegliano dalla loro immersione nella realtà virtuale, questo risveglio non significa un'apertura di fronte all'ampio spazio della realtà esterna ma, al primo impatto, la tremenda presa di coscienza di questa chiusura, per cui ognuno di noi è in realtà solo un organismo in uno stato semi-fetale, immerso nel liquido prenatale... Questa totale passività è la fantasia nascosta che sostiene la nostra esperienza cosciente di soggetti attivi e autonomi, è la perfetta fantasia perversa,

l'idea che, nella parte più riposta di noi stessi, non siamo che strumenti della *jouissance* dell'Altro (Matrix), che ci succhia via la vita come fossimo delle batterie. E questa è proprio la stranezza del meccanismo: *perché* Matrix ha bisogno di energia umana? La spiegazione esclusivamente energetica è ovviamente priva di senso: Matrix avrebbe potuto trovare facilmente un'altra, più affidabile, fonte di energia, che non avrebbe richiesto il complicatissimo trucco della realtà virtuale approntata per milioni di individui. L'unica risposta sensata è che Matrix si nutre della *jouissance* umana. Con il che siamo tornati alla tesi fondamentale di Lacan secondo cui anche il Grande Altro, lungi dall'essere una macchina anonima, ha bisogno di un costante afflusso di *jouissance*. Ecco come dovremmo ribaltare la situazione presentata in *Matrix*: quella che il film rappresenta come la scena del nostro risveglio nella realtà vera è in effetti il suo esatto opposto, e cioè la fantasia fondamentale che sostiene il nostro essere.

In "*Le prix du progrès*", uno dei frammenti che concludono la *Dialettica dell'illuminismo*, Adorno e Horkheimer citano l'argomento di Pierre Flourens, fisiologo francese dell'Ottocento, contro l'uso dell'anestesia con il cloroformio: Flourens sosteneva che si può dimostrare che questo anestetico agisce solo sulla rete neurale della memoria. In pratica, mentre veniamo squartati vivi sul tavolo operatorio sentiamo tutto il dolore che ci viene causato, ma più tardi, al risveglio, ce ne siamo dimenticati... Per Adorno e Horkheimer questa è ovviamente la metafora perfetta del destino della Ragione basata sulla repressione della natura: il suo corpo, la parte naturale del soggetto, sente tutto il dolore, ma a causa della repressione il soggetto non lo ricorda. In ciò si situa la perfetta vendetta della natura per il nostro dominio su di essa: senza saperlo siamo le più grandi vittime di noi stessi, e ci squartiamo vivi... Ma il tutto può essere letto anche come il quadro della perfetta fantasia dell'inter-passività, della Scena Altra in cui paghiamo il prezzo per il nostro intervento attivo nel mondo. Non può esistere un agente libero attivo senza questo supporto fantasmatico, senza questa Scena Altra in cui si viene completamente manipolati dall'Altro. Forse il bisogno caricaturale dei grandi dirigenti, quelli che decidono il destino di migliaia di impiegati comuni, di rifugiarsi nel giochino di farsi sottomettere come schiavi da un padrone in scenette sado-masochistiche ha un fondamento più serio di quel che non si creda...

Bisognerebbe accreditare all'analisi di Agamben tutto il suo carattere radicale, che consiste nella messa in discussione del concetto stesso di democrazia: la sua idea di *homo sacer* non dovrebbe essere diluita nella versione di un progetto democratico radicale il cui obiettivo sia la rinegoziazione o ridefinizione dei confini dell'inclusione e dell'esclusione, così che lo spazio simbolico si possa aprire sempre più anche alle voci di quanti sono esclusi dalla

conformazione egemonica del discorso pubblico. E' questa la chiave dell'interpretazione di *Antigone* offerta da Judith Butler (2000, p. 40):

Il limite per cui si batte, un limite per cui non è possibile battersi, non è possibile una rappresentazione traducibile, è (...) la traccia di una legalità alternativa che perseguita la sfera pubblica consapevole come suo scandaloso futuro.

Antigone formula la sua richiesta a nome di tutti coloro che, come i *sans papiers* nella Francia di oggi, sono privi di uno status socio-ontologico pieno e compiuto, e la stessa Butler (2000, p. 81) fa riferimento all'*Homo Sacer* di Agamben. Ecco perché non si dovrebbe definire né troppo precisamente la prospettiva da cui (in nome di chi) Antigone sta parlando, né l'oggetto della sua richiesta: per quanto enfatizzi il ruolo unico di suo fratello, questo oggetto non è così definito come potrebbe sembrare (del resto lo stesso Edipo non è suo fratello(astr)o?). La sua prospettiva non è esclusivamente femminile perché entra nel campo maschile degli affari pubblici: rivolgendosi a Creonte, il capo dello stato, parla come lui, appropriandosi della sua autorità in modo perverso o spaesato. E non parla neppure in nome della parentela, come diceva Hegel, dato che proprio la sua famiglia incarna la corruzione estrema (l'incesto) del corretto ordine della parentela. La sua richiesta quindi destabilizza i contorni fondamentali della Legge, quel che la Legge include ed esclude.

Butler sviluppa la sua lettura in opposizione ai due principali interpreti, non solo Hegel, ma anche Lacan. In Hegel il conflitto è raffigurato come interno all'ordine socio-simbolico, come la tragica frattura della sostanza etica: Creonte e Antigone incarnano i suoi due componenti, lo stato e la famiglia, il Giorno e la Notte, l'ordine legale umano e l'ordine divino sotterraneo. Lacan invece sottolinea come Antigone, lungi dal rappresentare la parentela, assuma la posizione limite del gesto stesso che istituisce l'ordine simbolico, dell'impossibile grado zero della simbolizzazione, ed è per questo che incarna la pulsione di morte: mentre è ancora viva, è già morta per quanto riguarda l'ordine simbolico, esclusa dalle coordinate socio-simboliche. Secondo quella che verrebbe quasi di chiamare una sintesi dialettica, Butler respinge entrambi gli estremi (la collocazione da parte di Hegel del conflitto *all'interno* dell'ordine sociosimbolico; la concezione lacaniana di Antigone come incarnazione dell'estensione oltre il limite, del raggiungimento dell'*esterno* di quell'ordine). Antigone minaccia l'ordine simbolico esistente non solo dal suo esterno radicale, ma da una prospettiva utopica che mira a una sua radicale riarticolazione. Antigone è una "morta vivente" non nel senso (che Butler attribuisce a Lacan) di essere entrata nel misterioso regno infero situato al limite della Legge, ma nel senso di aver assunto pubblicamente una posizione insostenibile, una posizione per cui non vi è spazio nella sfera pubblica: non a priori, ma solo rispetto al modo

in cui questo spazio si struttura ora, in condizioni specifiche e storicamente determinate.

Questa è quindi la principale argomentazione di Butler contro Lacan: la stessa radicalità di Lacan (l'idea che Antigone si collochi nell'esterno suicida dell'ordine simbolico) conferma quest'ordine, l'ordine delle relazioni canoniche di parentela, affermando implicitamente che la vera alternativa è quella tra la Legge simbolica delle relazioni di parentela (rigide e di tipo patriarcale) e la sua trasgressione di tipo estatico in forma di suicidio. Ma non ci potrebbe essere una terza possibilità? Quella della riarticolazione delle relazioni di parentela, di riconsiderare cioè la Legge simbolica come un insieme di regolamentazioni sociali contingenti e passibili di cambiamento? Antigone parla a nome di tutte quelle richieste sovversive "patologiche" che aspirano a essere ammesse nello spazio pubblico, ma se si identifica ciò per cui Antigone si batte con l'*homo sacer*, si perde la dimensione fondamentale dell'analisi di Agamben: non c'è spazio in Agamben per il progetto "democratico" di "rinegoziazione" del limite che separa i cittadini a pieno titolo dagli *homines sacri* consentendo poco alla volta alle loro voci di farsi sentire. La sua prospettiva è invece quella secondo cui, entro la "postpolitica" dei nostri giorni, lo stesso spazio pubblico democratico è una maschera che nasconde il fatto che, alla fine, *siamo tutti homines sacri*. Questo allora significa che Agamben condivide in pieno l'opinione di quanti (come Adorno e Foucault) individuano come fine segreto dello sviluppo delle nostre società il raggiungimento di una chiusura totale del "mondo amministrato", in cui tutti saremo ridotti a oggetti della "biopolitica"? Pur se Agamben non crede vi sia alcuna via d'uscita "democratica", nella sua minuziosa lettura di Paolo (Agamben 2000) afferma nuovamente in modo violento la dimensione messianica "rivoluzionaria", dove messianica significa che la "vita ordinaria" non costituisce più lo spazio ultimo della politica. Detto altrimenti, l'atteggiamento messianico di "aspettare la fine dei tempi" sospende proprio il ruolo centrale della "vita ordinaria", mentre, in totale opposizione a questa visione, la caratteristica principale della postpolitica è la riduzione della politica alla "biopolitica", proprio nel senso di amministrazione e regolazione della "vita ordinaria".

Questa (cattiva) appropriazione del pensiero di Agamben è solo un caso di una lunga serie che esemplifica una tendenza del mondo intellettuale "radicale" americano (ancora più chiaro è in questo senso il caso di Foucault): ci si appropria del *topos* intellettuale di provenienza europea (che originariamente sottolinea la chiusura di qualunque progetto democratico di emancipazione) reinscrivendolo nel *topos* opposto dell'espansione parziale ma graduale dello spazio democratico. Il rovescio della medaglia di questa apparente

radicalizzazione politica è che la stessa pratica politica radicale viene a configurarsi come un processo infinito che può destabilizzare o spiazzare la struttura di potere, ma senza essere veramente in grado di pregiudicarne l'uso in modo efficace: l'obiettivo finale della politica radicale è quello di dislocare lentamente il limite dell'esclusione sociale, rafforzando gli attori sociali esclusi (minoranze sessuali ed etniche) grazie alla creazione di spazi marginali in cui possano articolare e porre in questione le loro identità. La politica radicale diventa così un'infinita parodia e una provocazione fasulla, un processo graduale di reidentificazione in cui non ci sono vittorie finali né demarcazioni definitive. Ancora una volta, è stato Chesterton a formulare la critica più pungente di questo atteggiamento, nella sua disamina della ghigliottina:

La ghigliottina ha molti peccati, ma, bisogna renderle questa giustizia, non c'è niente in lei di evoluzionista. L'argomento favorito degli evoluzionisti trova la sua migliore risposta nella scure. L'evoluzionista dice: Dove tracciate la vostra linea?. Il rivoluzionario risponde: La traccio qui: esattamente tra capo e collo. Deve esserci a un certo momento un diritto e un torto astratto se un colpo dev'essere dato; deve esserci qualche cosa d'eterno perché vi abbia a essere qualche cosa di improvviso (Chesterton 1909, p. 164).

E' da questa prospettiva che si può capire perché Badiou, il "teorico dell'Atto" per antonomasia, debba far riferimento all'Eternità: l'atto è concepibile solo come intervento dell'Eternità nel tempo. L'evoluzionismo storico conduce a un'infinita procrastinazione, la situazione è sempre troppo complessa, ci sono sempre alcuni aspetti ulteriori da tenere in considerazione, il conteggio dei pro e dei contro non giunge mai alla fine. Contro questo atteggiamento, il passaggio all'atto implica un gesto di radicale e violenta semplificazione, un taglio netto come quello del nodo gordiano: il momento magico in cui il computo infinito si cristallizza in un semplice "sì" o "no".

Se ci opponiamo a queste letture fuorvianti resistendo alla tentazione di svuotare l'idea di *homo sacer* della sua vera radicalità, siamo in grado di interpretare in modo corretto gli appelli a ripensare le idee moderne di dignità umana e libertà, che sono stati messi in circolazione dopo l'11 settembre. A questo proposito, è esemplare l'articolo di Jonathan Alter (2001) pubblicato su Newsweek con il titolo *E' tempo di pensare alla tortura* e dall'inquietante sottotitolo *E' un mondo nuovo, e la sopravvivenza può richiedere vecchie tecniche che sembravano fuori questione*. Dopo aver vezzeggiato l'idea israeliana di legittimare la tortura fisica e psicologica in casi di estrema necessità (quando sappiamo che un terrorista prigioniero possiede informazioni che possono salvare centinaia di vite), e aver aggiunto alcune frasi "neutrali" del tipo: "E' evidente che la tortura in certi casi funziona", l'articolo si conclude in questo modo:

Non possiamo legalizzare la tortura: va contro i principi americani. Ma se vogliamo farci sentire contro le violazioni dei diritti umani in giro per il mondo, dobbiamo rimanere possibilisti rispetto ad alcune misure per combattere il terrorismo, come gli interrogatori di tipo psicologico approvati dal tribunale. E dovremo pensare all'eventualità di consegnare alcuni sospetti ai nostri alleati meno schizzinosi di noi, anche se

L'oscenità di queste affermazioni è lampante. Per prima cosa, perché mai impiegare l'attacco alle torri gemelle come scusa? Non ci sono di continuo nel mondo crimini ben più orribili? Secondo, che cosa c'è di *nuovo* in queste affermazioni? La CIA non ha insegnato per decenni la pratica della tortura agli alleati militari in America latina e nel Terzo Mondo? Se è per questo, l'ipocrisia sta durando da decenni... Anche l'argomento di Alan Dershowitz citato come "liberal" è invece sospetto: "Non sono a favore della tortura, ma se ci dev'essere allora deve avere l'approvazione del tribunale". La logica sottostante (dato che comunque lo faremo, è meglio rendere la tortura legale in modo da evitare gli eccessi!) è estremamente pericolosa: dà legittimità alla tortura e quindi apre nuove possibilità per *ulteriori* torture illecite. Quando, seguendo il suo ragionamento, Dershowitz sostiene che se si tortura "mentre il timer ha iniziato il conto alla rovescia" ciò non costituisce una violazione dei diritti del prigioniero in quanto accusato (l'informazione ottenuta tramite tortura non verrebbe usata in tribunale, e l'atto di torturare non avrebbe l'intenzione di punire, ma solo di prevenire un eccidio già in corso di realizzazione), la premessa sottostante è ancora più sconcertante: allora è consentito torturare qualcuno non per punirlo, ma solo perché sa qualcosa? Perché allora non rendere legale anche la tortura di quei prigionieri di guerra che magari possiedono informazioni che potrebbero salvare la vita a centinaia di nostri soldati? Contro l'"onestà" *liberal* di Dershowitz tanto vale rimanere attaccati all'apparente "ipocrisia": certo, si può benissimo immaginare la scena in cui, di fronte al classico "prigioniero che sa" e le cui informazioni possono salvare migliaia di persone, si dovrebbe far ricorso alla tortura. Ma anche in questo caso (o meglio: *proprio* in questo caso) è assolutamente fondamentale che questa scelta disperata non venga elevata al rango di principio universale. Assecondando l'inevitabile e orribile impellenza del momento, ci si dovrebbe limitare a *farlo*. Solo in questo modo, proprio tramite l'impossibilità o il divieto di elevare a principio universale quel che abbiamo dovuto fare, potremo preservare il senso di colpa, la consapevolezza dell'innammissibilità di quel che abbiamo fatto.

Quindi queste discussioni, questi appelli a "rimanere possibilisti", dovrebbero essere per un autentico *liberal* il segnale che i terroristi stanno vincendo. E in un certo senso pezzi come quello di Alter, che non difendono direttamente la tortura ma la introducono come legittimo argomento di discussione, sono addirittura più dannosi di un'esplicita dichiarazione a favore: mentre - almeno in questa fase - l'esplicita dichiarazione a favore sarebbe troppo sconvolgente e quindi verrebbe rifiutata, la semplice introduzione della tortura come

argomento di discussione ci consente di accarezzare l'idea pur continuando ad avere la coscienza a posto ("certo che sono contro la tortura, ma non fa male a nessuno finché se ne parla!"). Questa legittimazione della tortura come argomento di discussione modifica lo sfondo delle presupposizioni ideologiche e delle opzioni in modo ben più radicale di qualunque appello diretto: trasforma l'intero campo mentre, senza questo cambiamento, l'appello diretto rimane un punto di vista eccentrico. Si tratta in questo caso del problema delle presupposizioni etiche fondamentali: si può ovviamente legittimare la tortura in caso di vantaggi a breve termine (salvare centinaia di vite) ma quali sono le conseguenze a lungo termine per il nostro universo simbolico? Dove poniamo il limite? Perché non torturare i criminali incalliti, o un genitore che ha sottratto un figlio alla tutela del partner divorziato? L'idea che una volta liberato il genio dalla lampada-la tortura possa essere mantenuta entro un "ragionevole" livello è la peggiore delle illusioni democratiche, se non altro perché l'esempio del timer che ha iniziato il conto alla rovescia è fuorviante: la gran parte delle torture *non* vengono inflitte per risolvere casi di questo tipo, ma per ragioni completamente diverse (per punire o piegare psicologicamente il nemico, per terrorizzare la popolazione da sottomettere, eccetera). Qualunque prospettiva etica coerente *deve* rifiutare senza indugi questo atteggiamento pragmatico o utilitarista. Alla fine di tutto, ci assale di nuovo la tentazione di fare un piccolo esperimento mentale: immaginiamoci un giornale *arabo* che sostiene l'eventualità di torturare dei prigionieri americani, e pensiamo alla ridda di commenti sulla barbarie del fondamentalismo e sulla mancanza di rispetto per i diritti umani che ne scaturirebbe! Ovviamente dovremmo essere consapevoli del fatto che la nostra avversione per la tortura, cioè l'idea che la tortura sia contro la dignità di un essere umano in quanto tale, è sorta dalla stessa ideologia del capitalismo moderno, cioè che la critica del capitalismo è una conseguenza delle dinamiche ideologiche del capitalismo stesso, e non di un confronto con qualche unità di misura esterna.

Invece di essere stato un episodio singolo, l'argomento della tortura ha continuato a circolare nel 2002: quando, agli inizi di aprile, gli americani hanno catturato Abu Zubaydah, considerato il numero due di Al Qaeda, i mezzi di comunicazione hanno discusso senza giri di parole la questione se dovesse o meno essere torturato. In una dichiarazione trasmessa dalla NBC il 5 aprile lo stesso Donald Rumsfeld ha dichiarato che per lui hanno la precedenza le vite degli americani, e non i diritti umani di un pezzo grosso del terrorismo, e ha criticato duramente i giornalisti per aver espresso preoccupazione per le sorti di Zubaydah. Rumsfeld ha in questo modo spianato la strada in modo netto alla tortura. Lo spettacolo però più triste l'ha

offerto Alan Dershowitz che, volendo fornire una replica *liberal* a Rumsfeld, *mentre ha accettato la tortura come legittimo argomento di discussione*, ha in pratica sostenuto le stesse argomentazioni dei formalisti che alla conferenza di Wahnsee si opposero allo sterminio degli ebrei. Le sue riserve riguardavano due aspetti particolari: 1) il caso di Zubaydah non è un caso evidente di "timer innestato", non è cioè dimostrato che conosca effettivamente i dettagli di uno specifico e imminente attacco terroristico di massa che possa essere evitato grazie alle informazioni strappate con la tortura; 2) la tortura nei suoi confronti non avrebbe alcuna copertura legale, dato che per garantirsi questo punto si dovrebbe prima di tutto aprire un dibattito pubblico e poi emendare la costituzione e dichiarare pubblicamente a quali condizioni gli Stati Uniti cessano di rispettare la convenzione di Ginevra che regola il trattamento dei nemici prigionieri. Certo che non avremmo potuto immaginare un fiasco etico più clamoroso per il pensiero *liberal*.

Il riferimento a Wahnsee non è per nulla iperbolico. Se dobbiamo credere al documentario sceneggiato di HBO sulla conferenza di Wahnsee, un vecchio avvocato conservatore che vi partecipava, sconvolto dalle conseguenze delle misure proposte (milioni di ebrei liquidati illegalmente) protestò: "Ma io ho visto il Fuhrer la settimana scorsa, e mi ha giurato solennemente che neppure un ebreo subirà illegalmente alcuna violenza!" Heinrich Heydrich, che presiedeva la conferenza, lo fissò negli occhi e, con un falso sorriso, gli rispose: "E io sono sicuro che se gli porrete nuovamente la stessa domanda vi fornirà nuovamente la stessa rassicurazione!". Il giudice turbato aveva colto l'aspetto centrale, che cioè il discorso nazista operava su due piani, quello delle affermazioni esplicite era completato da un lato osceno non riconosciuto. Se ci basiamo sugli atti pervenuti fino a noi, lungo tutta la conferenza questo fu l'argomento del contendere tra i dirigenti dell'ala dura e i "legalisti" come il giudice che ebbe il compito di redigere le leggi razziali di Norimberga: se da un lato sottolineava il suo odio verso gli ebrei, dall'altro insisteva che non c'era una vera base legale per le misure radicali di cui si stava discutendo. Per i "legalisti" il problema non era costituito dalla natura dei provvedimenti, tanto meno dall'antisemitismo in quanto tale, ma dalla preoccupazione che le disposizioni non avessero un'adeguata copertura legale, temevano cioè di trovarsi di fronte all'abisso di una decisione non garantita dal Grande Altro della Legge, dalla finzione legale della legittimazione. Oggi, con la regolamentazione postpolitica della vita dell'*homo sacer* quest'ultima riserva dei legalisti nazisti è venuta a cadere: non è più necessario coprire i provvedimenti amministrativi con il Grande Altro legale.

Un imprevisto precursore di questa biopolitica paralegale in cui

provvedimenti di tipo amministrativo stanno poco alla volta sostituendo il ruolo della Legge, è stato il regime autoritario di Alfredo Stroessner nel Paraguay negli anni Sessanta e Settanta, che ha portato la logica dello stato di emergenza a un livello di incomparabile assurdità. Durante il regime di Stroessner il Paraguay era dal punto di vista del sistema costituzionale - una "normale" democrazia parlamentare che garantiva tutte le libertà. Dato però che (come sosteneva Stroessner) viviamo tutti in una situazione d'emergenza a causa della battaglia mondiale tra libertà e comunismo, la piena attuazione della costituzione venne procrastinata all'infinito e si proclamò un permanente stato d'emergenza, che veniva sospeso solo per un giorno ogni quattro anni, il giorno delle elezioni, di modo che potesse avere luogo una libera competizione elettorale, che legittimava il governo del *partido colorado* di Stroessner con una maggioranza del novanta per cento, degna di tanta opposizione comunista. L'aspetto paradossale era che lo stato d'emergenza era la condizione normale, mentre le "normali" libertà democratiche erano l'eccezione realizzata solo per un tempo brevissimo...

Non potremmo dire che questo bizzarro regime non ha fatto altro che applicare con largo anticipo le conseguenze più estreme di una tendenza chiaramente percepibile nelle nostre società liberaldemocratiche in seguito agli eventi dell'11 settembre? Non siamo oggi immersi in una retorica dello stato di emergenza globale nella lotta al terrorismo che rende sempre più accettabili le sospensioni dei diritti legali e di altro tipo? Quel che è di cattivo auspicio nella recente affermazione di John Ashcroft che "i terroristi usano la libertà americana come un'arma contro di noi" è ovviamente la conclusione implicita, secondo cui, per difenderci veramente, dovremmo limitare le nostre libertà. Le affermazioni pubbliche estremamente impegnative da parte dei vertici dell'amministrazione americana, soprattutto quelle di Donald Rumsfeld e John Ashcroft, ma anche le manifestazioni di patriottismo americano dopo l'11 settembre, puntano tutte chiaramente verso una logica dello stato d'emergenza: la regola della legge viene in linea di principio sospesa, allo stato dovrebbe essere consentito di affermare la propria sovranità senza "eccessive" limitazioni legali dato che, come ha detto il presidente Bush subito dopo l'11 settembre, l'America è in guerra. Il problema è invece che l'America ovviamente *non* è in guerra, almeno non nel vecchio senso convenzionale del termine (per la maggioranza, la vita quotidiana prosegue regolarmente, e la guerra rimane una questione che riguarda esclusivamente le istituzioni statali). La stessa distinzione tra essere in guerra o in pace viene così a confondersi, e ci troviamo alle soglie di una fase in cui anche un periodo di pace può essere contemporaneamente uno stato d'emergenza. Questi paradossi

forniscono anche la chiave d'accesso per comprendere quale sia la relazione tra le due logiche dello stato d'emergenza, l'odierna emergenza liberal-totalitaria della "guerra al terrorismo" e il vero stato d'emergenza rivoluzionario, in quella che Paolo chiamava l'emergenza dell'approssimarsi della "fine dei tempi".

Questa relazione è chiara: quando un'istituzione statale proclama lo stato d'emergenza, lo fa sempre come parte di un tentativo disperato di *evitare* la vera emergenza e di tornare allo "stato normale delle cose". Basta pensare a una caratteristica tipica delle dichiarazioni reazionarie di "stato d'emergenza": sono tutte dirette contro il sollevamento popolare (il "caos") e presentate con l'intento di riportare alla normalità. In Argentina, Brasile, Grecia, Cile, Turchia, l'esercito proclamò lo stato d'emergenza per tenere a freno il "caos" della politicizzazione generale: "Questo clima di esaltazione deve finire, la gente deve tornare alle normali occupazioni, il lavoro deve riprendere!". I proclami reazionari sullo stato d'emergenza sono quindi una difesa disperata contro il vero stato d'emergenza...

Seguendo la stessa linea argomentativa, dovremmo essere in grado di cogliere la vera novità costituita dalla lista dei sette stati che gli USA considerano possibili obiettivi di un attacco nucleare (non solo Iraq, Iran e Corea del Nord, ma anche Cina e Russia) : non è la lista in quanto tale a suscitare un problema, ma il principio sottostante, e cioè il superamento della regola aurea della guerra fredda, secondo cui entrambe le superpotenze dichiaravano pubblicamente che per nessuna ragione avrebbero usato per prime le armi nucleari. L'uso di armi atomiche avrebbe condotto a una sicura distruzione reciproca e questo, paradossalmente, impedì ai conflitti di superare una certa scala. Gli Stati Uniti hanno ora rinunciato a questo impegno dichiarandosi pronti a usare per primi le armi nucleari nel quadro della guerra al terrorismo, e hanno perciò annullato lo scarto tra guerra ordinaria e guerra nucleare, riposizionando quindi l'uso delle armi atomiche nel concetto di "guerra ordinaria". Verrebbe quasi da porre la situazione in termini di filosofia kantiana: un tempo armi "trascendentali" (addirittura noumeniche), la cui minaccia poneva un limite alla guerra "empirica", le armi nucleari sono state ridotte a ennesimo elemento "patologico" empirico dello stato di guerra.

Un ulteriore aspetto dello stesso mutamento di rotta: nel febbraio del 2002 è stato annunciato il progetto (subito accantonato) di aprire un'"agenzia di influenza strategica" che avrebbe tra l'altro avuto il compito esplicito di diffondere menzogne nei media stranieri per sostenere l'immagine degli Stati Uniti nel mondo. Oltre al problema costituito dall'ammissione esplicita dell'uso della menzogna, questo tipo di agenzia si trova ad affrontare una difficoltà simile a quella esemplificata da questa affermazione: "Se c'è qualcosa peggior di un

uomo che mente, è un uomo incapace di sostenere le bugie che dice!". La frase si riferisce alla reazione di una donna di fronte al suo amante, che voleva fare sesso con lei in qualunque modo tranne che con la penetrazione diretta. In questo modo l'uomo voleva garantirsi la possibilità di non mentire dicendo alla moglie di non aver avuto rapporti sessuali con un'altra donna: voleva insomma comportarsi come Clinton. La donna aveva perfettamente ragione affermando che in un caso del genere una menzogna spudorata (dire alla moglie di non avere rapporti sessuali) sarebbe stata ben più onesta di questa strategia prescelta di mentire fingendo di dire la verità. Non bisogna quindi stupirsi se il progetto è stato ben presto abbandonato: un'agenzia governativa che annuncia che il suo obiettivo è tra l'altro quello di raccontare bugie è un progetto che si vanifica da sé. Questo significa ovviamente che lo spargimento di menzogne continuerà tranquillamente (l'idea di un'agenzia governativa dedicata esplicitamente a questo scopo era in qualche modo troppo onesta) e che il progetto doveva essere messo da parte proprio per consentire un'efficace diffusione delle menzogne.

La lezione che in questo caso possiamo trarre da Carl Schmitt è che il confine tra amici e nemici non è mai la pura constatazione di una differenza fattuale: il nemico è sempre (almeno fino a un certo punto) *invisibile* per definizione, sembra uno di noi, non può essere riconosciuto direttamente, e questa è la ragione per cui il grande problema (e insieme il compito) della lotta politica è quello di fornire/costruire un'*immagine riconoscibile* del nemico. Tra parentesi, questo chiarisce anche perché gli ebrei costituiscano il nemico per antonomasia: non solo nascondono la loro vera immagine o il loro vero profilo, ma addirittura *non si riesce a trovare nulla* al di sotto delle loro false apparenze. Gli ebrei mancano di quella "forma interiore" tipica di qualunque vera identità nazionale: sono una non-nazione tra le nazioni, la loro sostanza nazionale sta proprio nella mancanza di una sostanza, in un'infinita plasticità priva di forma... In breve, il "riconoscimento del nemico" è sempre una pratica *performativa* che, diversamente da quel che appare, *porta alla luce o costruisce* il "vero volto" del nemico. Schmitt si riferisce in questo caso alla categoria kantiana della *Einbildungskraft*, il potere trascendentale dell'immaginazione: per poter riconoscere il nemico non è sufficiente poterlo sussumere concettualmente entro categorie preesistenti, e bisogna "schematizzare" la figura logica del Nemico, dotandola di tratti sensibili concreti che ne fanno l'obiettivo appropriato di odio e di lotta.

Dopo il 1990, con il collasso degli stati comunisti che avevano incarnato l'immagine del Nemico durante la guerra fredda, il potere occidentale di immaginazione ha attraversato un decennio di

confusione e inefficienza, alla ricerca di "schematizzazioni" adatte della figura del Nemico, passando dai boss dei cartelli del narcotraffico ai vari signori della guerra dei cosiddetti "stati canaglia" (Saddam, Noriega, Aidid, Milosevic...) senza riuscire a stabilizzarsi su un'immagine centrale. Solo con l'11 settembre quest'immaginazione ha finalmente recuperato la sua capacità costruendo l'immagine di bin Laden, il fondamentalista islamico, e di Al Qaeda, la sua rete "invisibile". Ciò significa inoltre che le nostre democrazie pluraliste e tolleranti continuano a essere radicalmente "schmittiane": continuano cioè a basarsi sulla *Einbildungskraft* politica per poter disporre della figura adatta a rendere visibile l'invisibile Nemico. Invece di sospendere la logica binaria Amico/Nemico, il fatto che questo Nemico sia definito come l'oppositore fondamentalista della tolleranza pluralista aggiunge al tutto un tono riflessivo. Il prezzo per questa "rinormalizzazione" è ovviamente che la figura del Nemico subisce un mutamento fondamentale: non è più l'impero del Male, cioè un'altra entità territoriale (uno stato o un gruppo di stati), ma una rete mondiale illegale, segreta, quasi virtuale, in cui l'illegalità (la criminalità) coincide con il fanatismo etico-religioso di tipo "fondamentalista", e dato che questa entità non ha uno statuto legale positivo questa nuova configurazione implica la fine di quel diritto internazionale che, almeno a partire dalla modernità, aveva regolato le relazioni tra stati.

Quando il Nemico serve da "punto di sutura" (il lacaniano *point de capiton*) del nostro spazio ideologico, ciò avviene per unificare la moltitudine degli oppositori politici reali con cui ci confrontiamo nelle nostre battaglie. Così lo stalinismo negli anni Trenta costruì il soggetto del "capitalismo monopolista imperialista" per dimostrare che i fascisti e i socialdemocratici (i "social-fascisti") erano "gemelli, le due mani del capitalismo monopolista". Il nazismo costruì a sua volta il "complotto plutocratico-bolscevico" come soggetto che minacciava il benessere della nazione tedesca. *Capitonnage* è l'operazione per mezzo di cui identifichiamo/costruiamo un unico soggetto che di fatto tira le fila oltre la moltitudine degli oppositori concreti. Non succede oggi esattamente lo stesso nella "guerra al terrorismo"? La figura del terrorista Nemico non è anche la condensazione di due opposte figure, il "fondamentalista" reazionario e il resistente di sinistra? Il titolo dell'articolo di Bruce Barcott apparso sul New York Time Magazine il 7 aprile 2002 (*Il colore del terrorismo domestico è verde*) la dice lunga: i colpevoli non sono i fondamentalisti di destra responsabili della strage di Oklahoma e con tutta probabilità delle lettere all'antrace, ma i verdi, che non hanno mai ucciso un essere umano.

L'aspetto veramente sinistro che soggiace a tutti questi fenomeni è l'universalizzazione metaforica del significante "terrore". La campagna

della televisione americana contro la droga della primavera 2002 recitava il seguente slogan: "Quando comperi la droga finanzia i terroristi!": il "terrore" quindi è stato poco alla volta elevato all'equivalente universale nascosto di tutti i mali sociali.

Capitolo quinto

Dall'*homo sacer* al *prossimo tuo*

Come ha più volte sottolineato Freud, la caratteristica ansiogena dei sogni in cui chi sogna si trova nudo in mezzo alla gente, è che stranamente nessuno sembra interessarsi alla nudità del protagonista, e tutti continuano a comportarsi come se nulla fosse... Nel 1992, a Berlino, ho assistito a un'orribile scena di ordinaria violenza razzista in una situazione molto simile. A prima vista, mi sembrava che sul marciapiede opposto un tedesco e un vietnamita stessero eseguendo qualche buffo gioco che consisteva nel danzare uno attorno all'altro, e mi ci volle un po' per capire che ero testimone di un vero e proprio caso di assalto razzista: ovunque il titubante e spaventato vietnamita provasse a dirigersi, il tedesco gli bloccava la strada, mostrandogli così che a Berlino non c'è un posto o una direzione dove lui possa andare. La ragione del mio iniziale fraintendimento era stata duplice. La prima fu il fatto che il tedesco aveva compiuto il suo attacco in una forma stranamente codificata, rispettando certi limiti, senza spingersi direttamente ad attaccare il vietnamita sul piano fisico: in pratica non giunse mai a toccarlo, e si era limitato a bloccargli la via. La seconda ragione fu ovviamente il fatto che la gente che passava di lì (l'episodio accadeva in una strada affollata, non certo in un angolo nascosto!) semplicemente ignorò - o, meglio, *finse di ignorare* - quel che stava avvenendo, passando oltre in fretta senza alzare lo sguardo, come se non stesse succedendo nulla di speciale. La differenza tra questo assalto "morbido" e un brutale attacco fisico da parte di uno *skinhead* neonazista è tutto quel che sopravvive della distinzione tra civiltà e barbarie? In un certo senso, non possiamo dire che l'assalto "morbido" sia stato addirittura peggiore, in quanto ha permesso ai passanti di ignorarlo e accettarlo come un fatto ordinario, atteggiamento che non sarebbe stato possibile nel caso di un attacco fisico diretto? Verrebbe da dire che quando siamo portati a trattare l'altro come *homo sacer* si mette in atto un'ignoranza omologa, una specie di *epoché* etica: come possiamo sfuggire a questo atteggiamento?

In gennaio e febbraio 2002 è accaduto un evento straordinario in

Israele: centinaia di riservisti si sono sistematicamente rifiutati di prestare servizio nei territori occupati. Questi *refuseniks*, come vengono chiamati, non sono semplicemente dei "pacifisti": nelle loro dichiarazioni pubbliche sottolineano di aver fatto il loro dovere combattendo per Israele nelle guerre contro gli stati arabi, guerre in cui alcuni di loro hanno ricevuto riconoscimenti al merito. Quello che affermano con semplicità (c'è sempre qualcosa di semplice in un atto etico)¹ è che non possono accettare di combattere "per dominare, espellere, affamare e umiliare un intero popolo". Le loro dichiarazioni sono confortate da descrizioni dettagliate delle atrocità commesse dalle forze della difesa israeliana, dall'omicidio di minori alla distruzione di proprietà palestinesi. Ecco come Gil Namesh racconta la "situazione da incubo nei territori" sul sito internet di quanti protestano (seruv.org.il):

I miei amici, che hanno costretto un vecchio a umiliarsi, che hanno ferito bambini, maltrattato delle persone per divertimento, e che dopo se ne sono vantati, ridendo di questa orribile barbarie. Non sono sicuro di volerli chiamare ancora amici. Hanno accettato di perdere la loro umanità, non per pura cattiveria, ma perché agire in altro modo sarebbe troppo difficile.

Diventa allora percepibile un certo tipo di realtà: la realtà di centinaia di piccole (e non così piccole) umiliazioni quotidiane cui vengono sottoposti i Palestinesi, di come loro e perfino gli arabi israeliani (ufficialmente cittadini a pieno titolo dello stato d'Israele) siano sfavoriti nelle concessioni di acqua, alloggi, eccetera. Ma ancora più importante è la sistematica "micropolitica" di umiliazioni psicologiche: i palestinesi sono trattati fondamentalmente come bambini cattivi che devono essere ricondotti sulla retta via a forza di dura disciplina e punizioni. Si pensi solamente alla ridicola situazione per cui si bombardano le forze di sicurezza palestinesi e allo stesso tempo si pretende da loro che riescano a sgominare i terroristi di Hamas. Come si può pensare che quegli agenti di sicurezza mantengano un minimo di autorità agli occhi della popolazione palestinese, se vengono umiliati quotidianamente con questi attacchi e, soprattutto, con la pretesa che si limitino a subirli, dato che se provano a difendersi e a rispondere al fuoco vengono a loro volta tacciati di terrorismo? Verso la fine di marzo 2002 la situazione aveva raggiunto il massimo del ridicolo, quando ad Arafat, bloccato e isolato in tre stanze nella sua sede di Ramallah, veniva allo stesso tempo richiesto di fermare il terrorismo come se avesse il pieno potere sui palestinesi... In breve, nel modo in cui Israele tratta l'autorità palestinese (attaccandola dal punto di vista militare ma pretendendo contemporaneamente che si liberi dei terroristi al suo interno) si può notare un tipo di paradosso pragmatico per cui il messaggio esplicito (l'ingiunzione a fermare il terrorismo) viene sovvertito dal messaggio implicito contenuto nel modo stesso in cui viene veicolato il messaggio esplicito. E' del tutto evidente che l'autorità palestinese

viene di conseguenza a trovarsi in una posizione insostenibile: dovrebbe imporre gravi restrizioni alla propria popolazione mentre è esposta al fuoco di Israele. E se la vera prescrizione implicita fosse invece l'opposta? Cioè: *vi sollecitiamo a resisterci, in modo da potervi schiacciare*. Detto altrimenti, non potrebbe essere che il vero obiettivo dell'attuale intervento israeliano nei territori palestinesi non sia quello di prevenire ulteriori attacchi terroristici, ma sia invece quello di "tagliare i ponti" e di suscitare un tale livello d'odio che impedisca una soluzione pacifica per il futuro a venire?

E' stato possibile cogliere a pieno l'assurdità della posizione americana su questo tema in un commento televisivo di News Gingrich, il primo aprile 2002: "Dato che Arafat è in effetti il capo di un'organizzazione terroristica, dovremmo fare in modo di destituirlo e rimpiazzarlo con un nuovo leader democratico che sia disponibile a un accordo con lo stato di Israele". Non si tratta di un paradosso astratto, ma di una proposta reale: Hamid Karzai in Afghanistan è esattamente "un leader democratico imposto alla popolazione dall'esterno". Quando Hamid Karzai, "leader ad interim" dell'Afghanistan insediato dagli americani nel novembre 2001, appare sui nostri mezzi di comunicazione, veste sistematicamente lo stesso abito che sembra chiaramente una versione modernizzata ed elegante del tradizionale abbigliamento afgano (cappello di lana e maglia che copre un vestito più moderno, eccetera) e quindi la sua stessa immagine esemplifica per così dire la sua missione, che è quella di unire la modernizzazione al meglio delle antiche tradizioni afgane... il che non stupisce, dato che il vestito è stato disegnato da uno stilista di moda occidentale! Karzai è la perfetta metafora della condizione odierna dell'Afghanistan. Il vero problema è ovviamente il seguente: che succede se semplicemente non esiste una maggioranza silenziosa palestinese "veramente democratica" (nel senso americano del termine, ovviamente)? Che accadrebbe se un "nuovo leader eletto democraticamente" fosse ancor più anti-israeliano, dato che Israele applica in modo sistematico la regola della responsabilità e della punizione collettiva, distruggendo le abitazioni di tutta la famiglia estesa di un sospetto terrorista? Non stiamo ponendo l'attenzione sull'arbitrarietà in quanto tale di questi comportamenti crudeli, ma piuttosto sul fatto che i palestinesi dei territori occupati sono ridotti alla condizione di *homo sacer*, oggetto di misure di disciplina e/o di aiuto umanitario, ma non di cittadinanza a pieno titolo. I *refuseniks* permettono proprio il passaggio dall'*homo sacer* al "prossimo": non trattano i palestinesi come cittadini eguali a pieno titolo, ma come *prossimo* in senso strettamente giudeo-cristiano². Proprio qui si colloca oggi la difficile prova etica di Israele: "Ama il prossimo tuo" può significare solo "Ama il palestinese" (che è *il loro prossimo* per

autonomasia), altrimenti *non significa nulla*.

Di fronte al rifiuto dei riservisti (ovviamente sottovalutato dai grandi media) non si può che essere entusiasti: questo gesto che traccia una linea, questo rifiuto di partecipare è un autentico *atto etico*. E' proprio qui, in questi atti che - come avrebbe detto Paolo - cessano effettivamente di esserci giudei e palestinesi, membri a pieno titolo della società e *homines sacri*. In questi casi bisogna essere imperturbabilmente platonici: questo "no!" designa l'istante miracoloso in cui la Giustizia eterna fa la sua momentanea apparizione nella sfera temporale della realtà empirica. La consapevolezza di momenti come questi è il miglior antidoto alle tentazioni antisemite che spesso sono chiaramente riconoscibili nelle critiche alla politica israeliana. Si può comprendere meglio la fragilità dell'attuale costellazione globale tentando un esperimento mentale: se venissimo a sapere che una minaccia mortale si avvicina alla terra (per esempio che un gigantesco asteroide colpirà sicuramente il pianeta fra pochi mesi) di colpo anche le nostre battaglie ideologiche e politiche più intense ci apparirebbero ridicole nella loro insignificanza. D'altro canto, se (prospettiva forse più realistica) venisse compiuto un attacco terroristico senza precedenti (per esempio un attacco nucleare su New York e Washington, oppure l'avvelenamento con armi chimiche di milioni di persone), sarebbe più difficile di quanto potrebbe sembrare a prima vista capire veramente come questo evento andrebbe a mutare la nostra percezione della situazione generale. Tuttavia, anche in prospettiva di una simile catastrofe globale, quel che comunque non apparirebbe ridicolo o insignificante sarebbe proprio un atto etico "impossibile". Soprattutto ora, nel momento in cui scrivo queste pagine (primavera 2002, una fase in cui il circolo della violenza tra israeliani e palestinesi è sempre più evidentemente di tipo vizioso, impermeabile perfino all'intervento americano) solo un atto miracoloso può spezzare quel circolo.

Oggi abbiamo il dovere di tener conto di questi atti, di questi momenti etici. Il vero peccato sarebbe quello di sommergere questi atti nella falsa universalità del "nessuno è senza peccato". E' facile prediligere un simile gioco, dato che offre un duplice vantaggio a chi lo gioca: gli consente di mantenere la propria superiorità morale su quanti ("alla fin fine tutti uguali") sono coinvolti nella lotta, e gli permette di sottrarsi all'arduo compito di impegnarsi, di analizzare il quadro e prendere posizione al suo interno. In questi ultimi anni sembra che il patto antifascista seguito alla seconda guerra mondiale si stia lentamente sbriciolando: dagli storici revisionisti fino alla nuova destra populista, una serie di tabù sta venendo meno. E' paradossale che quelli che stanno insidiando il patto lo facciano appellandosi proprio all'applicabilità generalizzata della logica *liberal* della

vittimizzazione: certo, ci sono state vittime del fascismo, ma perché non parliamo anche di altre vittime, come quelle delle espulsioni del dopoguerra? Perché non si parla dei tedeschi scacciati dalle loro case in Cecoslovacchia nel 1945? Non hanno anche loro diritto a qualche forma di compensazione (finanziaria)³ Questa stravagante unione di soldi e vittimizzazione è una delle forme (forse addirittura la "verità") dell'attuale feticismo del denaro: mentre da un lato si rimarca che l'olocausto è stato il crimine assoluto, tutti si mettono a contrattare sulle sue adeguate compensazioni *finanziarie*... Un aspetto chiave di questo revisionismo è quindi la relativizzazione della colpa riguardo la seconda guerra mondiale, con argomentazioni del tipo: "Ma anche gli alleati hanno bombardato Dresda senza una vera ragione militare!". Il caso più recente e più appariscente riguarda la guerra post-iugoslava. In Bosnia, all'inizio degli anni Novanta, non tutti gli attori stavano recitando lo stesso gioco nazionalista: a un certo punto, ci fu perlomeno il governo di Sarajevo che - in opposizione alle altre fazioni etniche insistette nella sua difesa della Bosnia multietnica e dell'eredità di Tito, occupando così una prospettiva etica contraria a quanti si battevano per prevalere dal punto di vista etnico. La verità della situazione non fu quindi quella secondo cui "Milošević, Tudjman e Izetbegović" sono alla fine la stessa cosa": è questo livellamento (che si consente un giudizio universale sprezzante formulato a distanza di sicurezza) a costituire la forma principale di tradimento etico. E' triste osservare come anche Tariq Ali, nella sua analisi per altri versi acuta dell'intervento della NATO in Jugoslavia, sia caduto nella trappola:

Dire che è tutta colpa di Milošević è un'affermazione di parte e sbagliata, e fa il gioco di quei politici sloveni, croati e occidentali che gli hanno consentito di avere successo. Si potrebbe per esempio sostenere che è stato l'egoismo sloveno (che ha gettato in pasto ai lupi i bosniaci e gli albanesi, oltre che i non nazionalisti tra i serbi e i croati) il fattore decisivo che ha scatenato il disastro della disintegrazione (Ali 1999, p. 70).

E' sicuramente vero che la principale responsabilità degli altri per il successo di Milošević sia stata quella di "averglielo consentito", data la prontezza con cui l'hanno accettato come un "fattore di stabilità" e hanno tollerato i suoi "eccessi" con la speranza di giungere a un accordo con lui. Come è vero che questo atteggiamento era chiaramente diffuso tra i politici sloveni, croati e occidentali (ci sono ad esempio buone ragioni di sospettare che la via relativamente indolore che ha condotto all'indipendenza slovena sia stata la conseguenza di un patto non scritto tra il gruppo dirigente sloveno e Milošević, il cui progetto di una "grande Serbia" non aveva bisogno della Slovenia). Si devono comunque aggiungere due punti a quanto detto. Per prima cosa, questo stesso argomento implica che la responsabilità degli altri sia di natura completamente diversa da quella di Milošević: non è quindi vero che "sono stati tutti colpevoli in ugual misura, avendo preso parte alla follia nazionalista", ma che gli

altri sono stati colpevoli per non essere stati abbastanza duri nei confronti di Milošević, per non essersi opposti a lui a tutti i costi e senza condizioni. Secondo, questo argomento trascura il fatto che la stessa accusa di "egoismo" può essere rivolta a *tutte* le parti in causa, compresi i musulmani, le vittime principali della (prima fase della) guerra: quando la Slovenia proclamò la sua indipendenza, il gruppo dirigente bosniaco si schierò apertamente a favore dell'intervento dell'esercito iugoslavo in Slovenia, invece di rischiare un conflitto precoce in quella fase, contribuendo così al tragico destino cui andò incontro. Quindi la strategia musulmana durante il primo anno della guerra non fu priva di un certo opportunismo: il ragionamento sottostante fu del tipo: "lasciamo che sloveni, croati e serbi si scannino fino a esaurirsi, così che, alla fine del conflitto, potremo richiedere una Bosnia indipendente senza pagare un prezzo eccessivo...". Tra parentesi, uno dei paradossi della guerra iugoslavo-croata fu che il colonnello Arif Dudaković, il leggendario comandante bosniaco che difese con successo l'area di Bihać assediata dall'esercito serbo-bosniaco, due anni più tardi si trovò a guidare le unità dell'esercito iugoslavo che assediavano Zadar, città sulla costa croata.

C'è una specie di giustizia poetica nel fatto che l'Occidente alla fine sia intervenuto per il Kosovo. Non dobbiamo infatti dimenticare che tutto ebbe inizio proprio lì, con l'ascesa al potere di Milošević: quell'ascesa fu legittimata dalla promessa di rimediare alla sfavorevole situazione della Serbia entro la federazione iugoslava, soprattutto per quel che riguardava il "separatismo" albanese. Gli albanesi sono stati il primo obiettivo di Milošević, che solo più tardi rivolse le sue ire verso le altre repubbliche iugoslave (Slovenia, Croazia, Bosnia) fino a quando, alla fine, il centro del conflitto ritornò in Kosovo. Come in un circolo completo del Destino, la freccia è tornata su colui che l'aveva scagliata liberando lo spettro delle passioni etniche. Questo è il punto nodale che dev'essere ricordato: la Iugoslavia non iniziò a disintegrarsi quando la "secessione" slovena scatenò l'effetto domino (prima la Croazia, poi la Bosnia, la Macedonia...). Il fragile equilibrio sul quale la Iugoslavia si basava era già stato irrimediabilmente sconvolto nel 1987 con le riforme costituzionali di Milošević, che avevano privato il Kosovo e la Vojvodina della loro limitata autonomia. Da quel momento in poi la Iugoslavia continuò a sopravvivere perché non si era ancora resa conto di essere ormai morta, come quei personaggi dei cartoni animati che camminano sul precipizio, galleggiando nell'aria, e precipitano solo quando si rendono conto di non avere nulla sotto i piedi... Dopo che Milošević prese il potere in Serbia l'unica possibilità effettiva di sopravvivenza per la Iugoslavia era quella di reinventare la sua formula: o una Iugoslavia sotto il dominio della Serbia oppure qualche forma di decentramento radicale, con un'esile confederazione

o la piena sovranità dei suoi componenti.

C'è comunque un problema più complicato con il quale si dovrebbero fare i conti. L'aspetto strano, che non può non colpire, della citazione da Tariq Ali, è l'uso impreveduto, proprio nel mezzo di un'analisi politica, di una categoria psicologica: "l'egoismo sloveno". Perché mai far ricorso a un concetto che salta all'occhio con tanta evidenza? In base a quali argomenti si può sostenere che i serbi, i musulmani e i croati abbiano agito meno "egoisticamente" durante il dissolvimento della Jugoslavia? La premessa implicita è in questo caso che gli sloveni, quando videro la casa (iugoslava) andare in pezzi, presero "egoisticamente" al balzo l'opportunità favorevole e se ne andarono, invece di... Di che? Di gettare anche se stessi in pasto ai lupi con un gesto eroico? Gli sloveni vengono quindi accusati di aver dato il via al tutto, di aver messo in moto il processo di disintegrazione (essendo stati i primi a lasciare la Jugoslavia) e, per giunta, di aver avuto la concessione di andarsene senza pagare veramente pegno, senza subire delle serie conseguenze. Sotto questo modo di raffigurare gli eventi c'è un vero intrico di pregiudizi e dogmi del luogo comune di sinistra: l'indicibile fede nell'efficacia del modello iugoslavo di socialismo, l'idea che piccole nazioni come la Slovenia (o la Croazia) non possano funzionare in modo efficace come moderne democrazie ma che, una volta lasciate a se stesse, regrediscano necessariamente a comunità "chiuse" di tipo proto-fascista (in chiaro contrasto con la Serbia il cui potenziale di moderno stato democratico non viene mai messo in dubbio).

Si può identificare lo stesso pregiudizio nazionalista nella recente ascesa di un sentimento anti-americano in Europa occidentale. Non deve stupire se questo anti-americanismo è più forte nelle "grandi" nazioni europee, soprattutto in Francia e Germania: fa parte del loro modo di resistere alla globalizzazione. Si sentono spesso lamentare per il fatto che le recenti spinte alla globalizzazione sarebbero una minaccia per la sovranità degli stati nazionali, ma dovremmo prima rispondere a questa domanda: *quali sono* gli stati più esposti a questa minaccia? Non sono i piccoli stati, ma le potenze (ex) mondiali di secondo livello, paesi come il Regno Unito, la Germania e la Francia: hanno timore che, una volta immersi completamente nel nuovo impero globale che sta prendendo piede, verranno ridotte allo stesso livello di paesi come l'Austria, il Belgio, o addirittura il Lussemburgo. Il rifiuto dell'americanizzazione in Francia, condiviso dai nazionalisti di destra come di sinistra, è quindi alla fin fine il rifiuto di accettare il fatto che la Francia in quanto tale ha perduto il suo ruolo egemonico in Europa. Il livellamento delle differenze tra stati nazionali di piccole e grandi dimensioni dovrebbe quindi essere considerato uno degli effetti positivi della globalizzazione: sotto il beffardo sorriso di

derisione nei confronti dei nuovi stati post-comunisti dell'Europa orientale si intravede facilmente il profilo del narcisismo ferito delle grandi nazioni europee.

Nel 1990 anche Habermas esprime la sua convinzione che le repubbliche "separatiste" come la Slovenia o la Croazia non possedessero sufficiente sostanza democratica per sopravvivere come moderni stati sovrani. Si trovò quindi a sostenere un luogo comune: non solo per i serbi, ma anche per la maggior parte delle potenze occidentali, i serbi stessi erano l'unico gruppo etnico dotato di sostanza sufficiente da costituire un suo proprio stato. Più tardi, negli anni Novanta, anche i critici democratici radicali di Milošević, che rifiutavano il nazionalismo serbo, agirono sulla base del presupposto che, tra le repubbliche ex iugoslave, è solo la Serbia quella che dispone di un potenziale democratico: dopo la destituzione di Milošević, solo la Serbia può diventare uno stato democratico fiorente... Non si sente l'eco delle famose considerazioni sprezzanti di Friedrich Engels sul fatto che le piccole nazioni balcaniche sono reazionarie dal punto di vista politico, dato che la loro stessa esistenza è una reazione, una sopravvivenza del passato? In questo caso siamo di fronte a un bel caso di "razzismo riflessivo": di razzismo cioè che si manifesta squalificando l'Altro come razzista, intollerante, eccetera.

Non deve quindi stupire se nel gennaio 2002, durante il congresso del Partito popolare al governo in Spagna, il primo ministro José María Aznar ha elogiato l'idea di Habermas di "patriottismo costituzionale" (*Verfassungspatriotismus*), una dedizione patriottica non alle proprie radici etniche, ma alla costituzione dello stato democratico che si rivolge in ugual misura a tutti i cittadini. Aznar ha assunto quest'idea a modello per la Spagna e le sue inquietudini separatiste. Forse scherzando, ha addirittura proposto che il Partito popolare dichiarare Habermas il filosofo dello stato spagnolo... Piuttosto che mettere da parte questo riferimento all'ultimo grande nome della scuola di Francoforte come un ridicolo fraintendimento, faremmo meglio a coglierne il lato veritiero: quando ovviamente i "separatisti" baschi hanno reagito con sospetto, e hanno addirittura fatto riferimento a Habermas come al "nazionalista tedesco", hanno colto la vecchia lezione "leninista" secondo cui, in caso di tensioni etniche, la posizione apparentemente "neutrale" di indifferenza verso l'identità etnica, di riduzione dell'appartenenza di tutti i membri di uno stato alla pura cittadinanza astratta, in sostanza fa il gioco del gruppo etnico maggioritario.

Anche nella Jugoslavia degli anni Ottanta, nel corso di un intenso dibattito sul suo futuro, gli intellettuali serbi (proprio quelli che più tardi si sarebbero schierati con Milošević) avevano fatto ricorso al principio astratto o neutrale della "cittadinanza", e forse quindi non è

solo un caso penosamente ridicolo (che tanto imbarazzo ha suscitato tra i seguaci occidentali di Habermas) se molti dei membri di *Praxis*, il gruppo di filosofi marxisti della Serbia vicini alla tradizione della scuola di Francoforte, finirono poi per diventare nazionalisti serbi e alcuni addirittura (come Mihajlo Marković) divennero sostenitori diretti e principali ideologi di Milošević. Quando, alla fine degli anni Ottanta, Zoran Djindjić, che oggi è primo ministro, pubblicò un libro nel quale auspicava per la Serbia un più forte ruolo unificatore all'interno della Jugoslavia, lo intitolò *La Jugoslavia come progetto incompiuto*, un chiaro riferimento allo slogan habermasiano della modernità come progetto incompiuto. Quando vengono posti di fronte a questi fatti, i seguaci della scuola di Francoforte li sottovalutano come fossero dei misteri incredibili, un accesso di pazzia. Ma supponiamo che a seguire questo stesso percorso fossero stati quanti si rifanno a Jacques Lacan: è facile immaginare le dure analisi che spiegherebbero come questa scelta nazionalista non è altro che la necessaria conseguenza della teoria lacaniana, un po' come quelli che addossano al "decostruzionismo" la responsabilità per quanti negano l'olocausto.

Dovremmo allora pensare che alla fine degli anni Ottanta la Jugoslavia abbia veramente perso l'occasione d'oro di unirsi contro Milošević per salvare la piattaforma democratico-socialista che costituiva l'eredità di Tito? Questa è sicuramente la più pericolosa di tutte le illusioni della pseudo-sinistra. In effetti ci fu un tentativo, nel 1989, a un incontro del *politburo* della Lega iugoslava dei comunisti dedicato alla memoria di Tito, di erigere un fronte comune per difendere l'eredità di Tito dagli assalti del nazionalismo di Milošević, e lo spettacolo fu uno dei più tristi e ridicoli che si potesse immaginare. I comunisti "democratici" (il croato Ivica Račan, che lesse la prolusione, lo sloveno Milan Kucan, eccetera) volevano dimostrare quel che era ovvio, una specie di verità lapalissiana, e cioè che il nazionalismo serbo fatto proprio da Milošević minava la Jugoslavia di Tito direttamente alle fondamenta. Il guaio di questa strategia fu che mancò completamente il bersaglio, dato che i "difensori democratici di Tito" si misero da soli in condizione di svantaggio adottando una posizione ridicola, indifendibile e assurda: per difendere la possibilità della democrazia contro la minaccia nazionalista, dovettero fingere di parlare in nome di quella stessa ideologia contro cui il movimento democratico in Jugoslavia si era andato definendo. In questo modo, fecero sì che Milošević non trovasse alcuna seria resistenza nel far passare il suo messaggio, che era: "Siete ancora in balia dei fantasmi di un'ideologia che ha perduto il suo potere, mentre io sono il primo politico che accetta pienamente le conseguenze del fatto, che voi continuate a ignorare, che *Tito è morto!*" Fu quindi proprio l'adesione

superficiale all'eredità di Tito che paralizzò la maggioranza della Lega iugoslava dei comunisti, concedendo così l'iniziativa politica a Milošević. Il triste spettacolo della fine degli anni Ottanta dimostrò che Milošević stava dettando le regole e determinando le dinamiche politiche: *agiva*, mentre altre fazioni della Lega dei comunisti stavano solamente *reagendo*. L'unico modo per controbattere in maniera efficace a Milošević, invece di rimanere aggrappati ai vecchi fantasmi, sarebbe stato quello di azzardare addirittura un passo ulteriore rispetto a quelli da lui compiuti: sottomettere a una critica radicale ed esplicita proprio l'eredità di Tito. Per dirla con toni più patetici, non fu soltanto Milošević a tradire Tito: a un livello più profondo gli stessi difensori antiMilošević del titoismo, rappresentanti locali di una nomenclatura preoccupata dei propri privilegi, non facevano altro che aggrapparsi al cadavere esangue di un titoismo ritualizzato, tanto da giustificare in una certa misura il modo con cui il movimento populista di Milošević depose la nomenclatura locale in Vojvodina e Montenegro (le cosiddette "rivoluzioni dello yogurt"). L'unico vero difensore di quello che veramente valeva la pena di difendere dell'eredità di Tito fu il governo di Sarajevo della Bosnia indipendente dei primi anni Novanta.

Allora Milošević ha pienamente ragione, quando a L'Aia accusa l'Occidente di doppia morale, e ricorda ai leader occidentali come meno di dieci anni fa (*quando già sapevano quello di cui oggi lo accusano*) lo salutassero come fautore di pace, e minaccia di portarli sul banco dei testimoni. Per capire la verità su Milošević non bisogna chiedersi perché sia stato additato come il colpevole principale, ma perché mai sia stato trattato per così lungo tempo come un partner presentabile, e la domanda riguarda soprattutto alcune potenze dell'Europa occidentale come la Francia o il Regno Unito, con il loro chiaro pregiudizio a favore della Serbia. Lo ripeto, Milošević ha ragione: a L'Aia sono sotto processo anche le potenze occidentali (anche se ovviamente non nel senso in cui lo intende Milošević). Agli inizi di marzo del 2002 potevamo rintracciare la stessa ipocrisia nello sdegno pubblico dell'Occidente per le elezioni truccate nello Zimbabwe: in astratto era uno sdegno legittimo, ma com'è stato possibile che lo Zimbabwe oscurasse altri stati africani in cui la sofferenza causata dalla dittatura politica è incomparabilmente maggiore? Per dirla con le parole di un insegnante del Kongo: "La nostra disgrazia è che abbiamo oro, diamanti e legni pregiati, ma purtroppo non abbiamo coltivatori di pelle bianca". Dov'era cioè l'Occidente quando, subito dopo l'indipendenza, Mugabe diede ordine alla sua maledetta Quinta brigata di uccidere più di ventimila oppositori del regime? Ecco la risposta: era troppo impegnato a congratularsi per la saggezza della sua politica conciliatoria nei

confronti degli agricoltori bianchi per fare caso a dettagli del genere... Il modo migliore quindi per rendere evidente l'ipocrisia della "guerra americana al terrorismo" è semplicemente di *generalizzarla*: seguendo gli Stati Uniti, altri paesi hanno preteso per sé gli stessi diritti: Israele (contro i palestinesi), l'India (contro il Pakistan)... Cosa si può replicare all'India ora che -dopo che i pakistani hanno appoggiato i terroristi che hanno assaltato il suo parlamento - reclama un uguale diritto all'intervento militare in Pakistan? E che dire di tutte le richieste *del passato* rivolte agli Stati Uniti che si sono rifiutati di estradare persone che senza dubbio corrispondono alla definizione di "terroristi" oggi impiegata da loro stessi?

Rimane tuttavia un che di eccezionale nel conflitto israelo-palestinese: è evidente che si tratta del *nodo sintomatico* della crisi medio-orientale, il suo Reale che torna di continuo a tormentare tutti quelli che ne fanno parte. Quante volte è successo che un accordo di pace sembrasse a portata di mano, solo questione di trovare l'esatta formulazione per alcuni aspetti di secondo piano, ed ecco che tutto crollava di nuovo, mettendo in luce la fragilità del compromesso simbolico. Il termine "nodo sintomatico" va inteso in senso del tutto letterale: non è che, nel conflitto tra israeliani e palestinesi, i ruoli usuali si sono in qualche modo invertiti, come in un nodo? Israele - che ufficialmente rappresenta la modernità occidentale democratica - si legittima in termini di identità etno-religiosa, mentre i palestinesi - condannati come "fondamentalisti" premoderni -legittimano le loro richieste in termini di cittadinanza laica. Se si sostiene che non si può dare credito ai palestinesi, che farebbero fuori gli israeliani appena ne avessero l'opportunità, si perde completamente di vista il punto importante. E' giusto ovviamente non farsi illusioni sui palestinesi, il sogno di uno stato unificato e laico in cui israeliani e palestinesi vivrebbero felicemente fianco a fianco è per ora solo un sogno, appunto, ma non è questo che conta. Quel che conta invece è che il rifiuto dei riservisti israeliani renda visibile un aspetto della situazione che mina alla radice la stessa opposizione tra israeliani civilizzati e *liberal* e fanatici islamici: l'aspetto appunto di ridurre un'intera nazione alla condizione di *homo sacer*, sottoponendo i suoi membri a una rete di regolamentazioni scritte e non scritte che li depriva di qualunque autonomia come membri di una comunità politica. Facciamo un'altra volta un piccolo esperimento mentale: immaginiamoci la situazione attuale in Israele e nella West Bank senza alcuna violenza diretta. Con cosa avremmo a che fare? Non con un normale stato pacifico, ma con un gruppo di persone (i palestinesi) sottoposte a continui impedimenti e disparità amministrative (rispetto alle prospettive economiche, alla fornitura d'acqua, ai permessi di costruzione, alla libertà di movimento, eccetera).

Quando, meno di dieci anni fa, Benjamin Netanyahu tenne un discorso al Congresso americano come primo ministro d'Israele, rifiutò in modo plateale l'ipotesi di qualunque divisione di Gerusalemme basandosi su uno strano, per non dire osceno, parallelo tra Gerusalemme e Berlino. Nel suo accorato discorso si chiese perché le giovani coppie israeliane non dovessero avere lo stesso diritto garantito alle coppie di qualunque altra grande città del mondo, il

diritto cioè di muoversi a piacere e comprare un appartamento ovunque vogliano e in tutta sicurezza (facendo appello allo stesso diritto, Ariel Sharon scatenò una sollevazione quando comprò un appartamento nel cuore della Gerusalemme araba, e vi si recò sotto scorta). La domanda che si affaccia è del tutto ovvia: perché dovrebbe essere meno normale per un palestinese comprare un appartamento dove preferisce in un'area qualunque di una Gerusalemme indivisa? Questo "rumore di sottofondo", questo squilibrio globale sottostante, falsifica qualunque semplice riferimento a "chi ha iniziato" e a "chi ha commesso quella violenza".

In che modo quindi i due conflitti sono collegati, la "guerra al terrorismo" contro Al Qaeda e il conflitto israelo-palestinese? L'evento chiave è stato il repentino e misterioso mutamento accaduto nella primavera del 2002: improvvisamente l'Afghanistan (e in certa misura anche la memoria dell'attacco alle torri gemelle) è stato messo in secondo piano, e l'attenzione si è spostata sul pasticcio israelo-palestinese. A questo proposito ci sono due "riduzionismi essenzialisti" che fanno la loro comparsa. Per gli Stati Uniti e i falchi israeliani la "guerra al terrorismo" è il punto di riferimento fondamentale, e la lotta tra Israele e OLP non ne è che un paragrafo, con Arafat nella parte del terrorista come bin Laden ("Quando le torri e il Pentagono sono stati attaccati dai terroristi suicidi gli Stati Uniti hanno attaccato l'Afghanistan che offriva rifugio ai criminali, e quando le nostre città vengono colpite dai terroristi suicidi noi abbiamo lo stesso diritto di attaccare i territori palestinesi che offrono loro rifugio!"). Per gli arabi invece il punto di riferimento essenziale è il conflitto israelo-palestinese, e gli eventi dell'11 settembre trovano la loro vera radice nell'ingiustizia perpetrata da Israele e dagli Stati Uniti nei confronti dei palestinesi. Questa doppia "riduzione essenzialista" dev'essere collegata a un doppio *je sais bien, mais quand meme*. Da una parte, come reazione all'ondata di attacchi suicidi, molti israeliani *liberal* hanno assunto un atteggiamento del tipo: "Non sono un sostenitore di Sharon, ma tuttavia... (nella condizione attuale si deve fare qualcosa, Israele ha il diritto di difendersi)". Dall'altra parte molti intellettuali occidentali filo-palestinesi sembrano pensare cose del tipo: "Non sono favorevole all'uccisione indiscriminata di civili israeliani, ma tuttavia... (ci si dovrebbe rendere conto che i terroristi suicidi esprimono l'azione disperata dei deboli contro la macchina militare israeliana)". Quando il problema viene posto in questi termini allora non c'è ovviamente via d'uscita, e ci troviamo intrappolati in un circolo vizioso. I *liberal* israeliani hanno ragione, si deve fare qualcosa, ma cosa? Il conflitto non può essere risolto in quanto tale: l'unico modo di spezzare il circolo vizioso è attraverso un atto che possa cambiare le stesse coordinate del conflitto. Ne consegue che il

problema di Sharon non è che la sua reazione è eccessiva, ma invece che non sta facendo abbastanza, che non sta affrontando il vero problema. Lungi dall'essere uno spietato decisionista militare, Sharon raffigura un leader che insegue una politica confusa fatta di oscillazioni e senza una vera direzione. L'eccessivo dinamismo dell'esercito israeliano è in fin dei conti un'espressione di impotenza, un imbelles *passage à l'acte* che, diversamente da quel che appare, *non ha* un chiaro obiettivo: l'evidente confusione sui veri scopi delle operazioni militari israeliane, il modo in cui le azioni hanno prodotto di continuo un effetto opposto a quello auspicato (l'apparente pacificazione che genera nuova violenza), sono una condizione strutturale del conflitto.

Forse il primo passo verso una soluzione sarebbe quindi quello di riconoscere la situazione di stallo. Per definizione, nessuna delle parti in gioco può vincere: Israele non può occupare tutti i paesi arabi vicini (Giordania, Siria, Libano, Egitto...) dato che più territori occupa più diventa vulnerabile, mentre gli arabi non possono distruggere Israele dal punto di vista militare (non solo per la sua superiorità nell'armamento convenzionale, ma anche perché Israele è una potenza nucleare: la vecchia logica della guerra fredda - la sconfitta sarebbe per tutti - è in questo caso perfettamente funzionante). Tanto più che (dato che per il momento almeno una società mista israelo-palestinese pacifica è del tutto improponibile) gli arabi devono rassegnarsi non solo all'idea dello stato di Israele, ma all'esistenza al loro interno di uno stato *ebraico* di Israele, come una specie di intruso non richiesto. Ma è probabile che proprio questa stessa prospettiva apra l'opportunità all'unica soluzione realistica di questa paralisi: la kossovizzazione, cioè la diretta occupazione temporanea della West Bank e dei territori di Gaza da parte di forze internazionali (e perché no, della NATO) che potrebbero prevenire allo stesso tempo il "terrorismo" palestinese e lo stato di terrore degli israeliani, garantendo così le condizioni di uno stato per i palestinesi e una pace per gli israeliani.

Oggi in Palestina convivono senza incontrarsi mai due modi di vivere e pensare completamente opposti, due narrazioni prive di una "sintesi" in una meta-narrazione più vasta, e quindi la soluzione non può essere rintracciata in una qualche narrazione onnicomprensiva. Questo significa inoltre che - man mano che ci avviciniamo al conflitto - dovremmo rimanere ancorati a criteri di giudizio improntati al distacco e all'imperturbabilità, procrastinando il bisogno di cercare di "comprendere" la situazione: si dovrebbe resistere a qualunque costo alla tentazione di "comprendere" l'antisemitismo arabo (dove effettivamente c'è) come una reazione "naturale" per la disperata condizione dei palestinesi, oppure di "comprendere" le misure

israeliane come una reazione "naturale" sullo sfondo della memoria dell'olocausto. Non ci dovrebbe essere alcuna "comprensione" per il fatto che in molti - se non nella maggioranza - dei paesi arabi Hitler è tuttora considerato un eroe. Né per il fatto che, nei libri di testo delle elementari, vengono attribuiti agli ebrei tutti i miti tipici dell'antisemitismo tradizionale, dai famigerati Protocolli dei savi di Sion all'affermazione che gli ebrei usavano il sangue di bambini cristiani (o arabi) per i loro sacrifici. L'affermazione che questo antisemitismo articola in modo differito la resistenza al capitalismo non serve da giustificazione (si potrebbe dire lo stesso per l'antisemitismo nazista: anch'esso trae la sua forza dalla resistenza anticapitalista). In questo caso il differimento non è un'operazione secondaria, ma l'atto fondamentale della mistificazione ideologica. L'affermazione *invece* implica il fatto che, nel lungo periodo, l'unico modo di combattere l'antisemitismo non è quello di predicare la tolleranza o cose simili, ma di articolare la soggiacente motivazione anticapitalista in forme dirette, non differite.

Il punto essenziale è quindi proprio quello di *non* interpretare o giudicare "assieme" quelli che sono atti singoli, di non collocarli in un "contesto più ampio", ma di estrarli dal loro quadro storico: le azioni delle forze di difesa israeliane nella West Bank non dovrebbero essere giudicate "sullo sfondo dell'olocausto", così come il fatto che molti arabi celebrino Hitler, o che le sinagoghe vengano profanate in Francia e altrove in Europa, sono eventi che non dovrebbero essere giudicati come "una reazione inappropriata ma comprensibile a quello che Israele sta perpetrando nella West Bank". Questo tuttavia non implica in alcun modo che non si dovrebbe essere estremamente attenti a come degli atti concreti commessi oggi (anche quando si presentino come "progressivi") possano invece mobilitare argomentazioni di tipo reazionario. Nell'aprile 2002, per reazione all'intervento militare israeliano nei territori palestinesi della West Bank, un numero consistente di intellettuali dell'Europa occidentale ha proposto un boicottaggio delle istituzioni accademiche israeliane (niente inviti o scambi universitari, eccetera). Questa proposta dovrebbe essere respinta in quanto il significante "boicottiamo gli ebrei!" ha in Europa un suo peso storico, per cui non c'è modo di sottrarsi, in modo pseudo-leninista, all'eco del boicottaggio nazista degli ebrei, affermando che oggi siamo "in una situazione storica differente²."

Il conflitto israelo-palestinese è quindi un *falso* conflitto nel senso più radicale del termine, un inganno, uno spiazzamento ideologico del "vero" antagonismo. Certo, i "fondamentalisti" arabi sono "islamo-fascisti": in una coazione del gesto paradigmatico del fascismo, vogliono il "capitalismo senza capitalismo" (senza i suoi eccessi di

disintegrazione sociale, senza le sue dinamiche per cui "qualunque cosa solida si scioglie nell'aria"). Certo, gli israeliani rappresentano il principio della tolleranza democratica occidentale mentre, nei singoli casi concreti, incarnano l'eccezione a questo principio (appellandosi a uno stato basato sull'identità etno-religiosa, e questo proprio in uno stato che ha la più alta percentuale di atei del mondo). Il riferimento israeliano alla tolleranza democratica occidentale è tuttavia il modo in cui si manifesta il terrore neocolonialista del capitale, e l'appello alla illibertà (il "fondamentalismo" reazionario) è il modo in cui si manifesta la resistenza a quel terrore.

Quando qualunque protesta pubblica contro le operazioni delle forze di difesa israeliane nella West Bank viene sistematicamente denunciata come espressione di antisemitismo e - almeno implicitamente - messa sullo stesso piano con quanti difendono l'olocausto, quando cioè l'ombra dell'olocausto viene continuamente evocata per neutralizzare qualunque critica alle azioni militari e politiche di Israele, non è sufficiente insistere sulla differenza tra antisemitismo e contestazione di particolari misure dello stato di Israele. Si dovrebbe invece fare un passo ulteriore, e affermare che in questo caso è lo stato d'Israele che profana la memoria delle vittime dell'olocausto, manipolandole con cinismo, strumentalizzandole per legittimare le attuali misure politiche. Ciò significa che si dovrebbe rifiutare sistematicamente l'idea stessa che vi sia un legame logico o politico tra l'olocausto e l'attuale situazione di tensione tra israeliani e palestinesi: si tratta di due fenomeni completamente diversi, uno parte della storia europea della resistenza di destra alle dinamiche della modernizzazione, l'altro invece che si configura come uno degli ultimi capitoli della storia della colonizzazione. D'altro canto, l'obiettivo più difficile per i palestinesi è accettare l'idea che il loro vero nemico non siano gli ebrei, ma gli stessi regimi arabi che manipolano le loro condizioni proprio per impedire questo passaggio, per prevenire cioè la radicalizzazione politica al loro interno.

Nello speciale su Davos del settimanale «Newsweek» (dicembre 2001-febbraio 2002) sono stati pubblicati uno di seguito all'altro gli articoli di due tra i saggisti più famosi anche per la divergenza delle loro opinioni: *L'era delle guerre musulmane* di Samuel P. Huntington, e *Il vero nemico* di Francis Fukuyama. Come fanno a stare assieme Fukuyama (con la sua concezione pseudo-hegeliana della "fine della storia": la ricetta definitiva del miglior ordine possibile è quella delle democrazie liberali capitaliste, non c'è spazio per ulteriori sviluppi concettuali, ma solo ostacoli empirici da superare) e Huntington con la sua teoria dello "scontro delle civiltà" come forma di lotta politica predominante nel XXI secolo? Entrambi sono convinti che l'islam militante fondamentalista costituisca oggi la principale minaccia,

quindi forse i loro punti di vista non sono veramente opposti, e si può arrivare a leggere le loro ipotesi assieme: lo "scontro della civiltà" è la "fine della storia". I conflitti etno-religiosi pseudo-naturalizzati sono la forma di lotta che meglio si adatta al capitalismo globale: nella nostra epoca "postpolitica", in cui la politica vera e propria viene poco alla volta sostituita dall'amministrazione sociale specialistica, l'unica fonte legittima di conflitto rimangono le tensioni culturali (etniche, religiose, eccetera). Il diffondersi della violenza "irrazionale" ai giorni nostri dev'essere quindi visto come in stretta connessione con la depoliticizzazione delle nostre società, con la sparizione cioè di una dimensione specificamente politica, e con la sua trasposizione su piani differenti di "amministrazione" della cosa pubblica. La violenza si spiega in termini di interessi sociali, e tutto quel che non quadra in questa spiegazione non può che apparire "irrazionale". E' fondamentale in questo caso una vera e propria dialettica inversa di tipo hegeliano: quel che a prima vista sembrerebbe un coacervo di "residui del passato" che dovrebbero essere poco alla volta superati dall'espandersi dell'ordine liberale multiculturalista e tollerante, di colpo, con un'intuizione, viene interpretato come la vera forma di esistenza dell'ordine liberale. Per dirlo con una formula: la successione temporale teleologica si rivela contemporaneità strutturale⁴. Così quando Fukuyama parla di "islamo-fascismo" dovremmo concordare con lui, a condizione che si usi il termine "fascismo" in un senso del tutto rigoroso, come il termine che definisce l'impossibile tentativo di giungere al "capitalismo senza capitalismo", senza cioè gli eccessi dell'individualismo, della disintegrazione sociale, del relativismo dei valori, eccetera. Ciò significa che la scelta per i musulmani non è quella tra fondamentalismo islamo-fascista e doloroso passaggio al "protestantesimo islamico" che renderebbe l'islam compatibile con la modernizzazione. *Esiste* una terza possibilità che è già stata tentata: il *socialismo islamico*. L'atteggiamento politicamente corretto consiste di solito nel sottolineare con un'insistenza sospetta che gli attacchi terroristici non hanno nulla a che fare con il vero islam, grande e sublime religione. Ma non sarebbe più giusto riconoscere la resistenza dell'islam alla modernizzazione? Invece di rimpiangere il fatto che, tra le grandi religioni, l'islam è quella che oppone più resistenza alla modernizzazione, dovremmo intendere questa resistenza come un'opportunità, un caso di "indecidibilità": la resistenza infatti non conduce necessariamente all'islamo-fascismo, dato che può essere articolata in un progetto socialista. Proprio perché l'islam alberga le "peggiori" potenzialità della risposta fascista al problema della modernità, può rivelarsi il luogo appropriato per le potenzialità "migliori".

Esiste quindi una "questione araba" quasi allo stesso modo in cui c'è

una "questione ebraica". La tensione arabo-israeliana è la prova lampante che la "lotta di classe" prosegue nelle forme differite, falsate e "postpolitiche" del conflitto tra il "cosmopolitismo" ebraico e il rifiuto musulmano della modernità. Detto altrimenti, non potrebbe essere che i rigurgiti di antisemitismo del mondo odierno siano la conferma della vecchia lezione di Marx che l'unica "soluzione" di questa "questione" è il socialismo?

Conclusioni

Il profumo dell'amore

Nella primavera del 2002 era facile incontrare in America persone che indossavano con orgoglio un distintivo con le bandiere americane e israeliane e la scritta "Uniti si vince". Questo ruolo attribuito agli ebrei nella situazione politicoideologica odierna, il loro legame privilegiato con il capitalismo globale dominato dagli Stati Uniti, sono gravidi di terribili pericoli, e aprono la strada all'esplosione dell'antisemitismo più violento. Il fatto che - per una serie di decisioni e condizioni politiche e strategiche di tipo contingente - lo stato di Israele abbia assunto il ruolo di partner privilegiato degli Stati Uniti può diventare la causa di nuovi massacri. Di conseguenza, il compito principale di quanti sono seriamente preoccupati del benessere del popolo ebraico è oggi quello di lavorare con sollecitudine per *rimuovere* questo legame "naturale" tra USA e stato d'Israele. Il 21 aprile 2002, Jean-Marie Le Pen, il cui antisemitismo è una costante (basti ricordare la sua affermazione che l'olocausto è stato un dettaglio minore della storia europea), è riuscito a passare al secondo turno delle elezioni presidenziali francesi, superando Lionel Jospin e risultando l'unica alternativa a Jacques Chirac, così che *la linea di divisione non è più tra destra e sinistra, ma tra il campo globale della postpolitica "moderata" e la ripoliticizzazione della destra estrema*. Questo risultato sconvolgente non è forse un segnale infausto del prezzo che stiamo per pagare per la vittoria di Pirro della postpolitica? Dovremmo cioè tener presente che Le Pen rappresenta in Francia l'unica forza politica di una certa consistenza che - opponendosi chiaramente alla letargia soffocante della postpolitica dominante - *insiste in un atteggiamento di politicizzazione radicale*, di vera e propria passione politica (perversa, certo, ma tuttavia "vitale"). Per usare la terminologia di Paolo, l'aspetto tragico consiste nel fatto che - proprio con i suoi appelli repellenti - Le Pen rappresenta la vita contro la morte postpolitica in quanto forma di vita dell'Ultimo Uomo.

La cosa peggiore che si potrebbe fare a proposito degli eventi dell'11 settembre sarebbe quella di innalzarli a livello del Male

Assoluto, un vuoto che non può essere spiegato e/o espresso dialetticamente. Collocarli sullo stesso piano della Shoah sarebbe una bestemmia: la Shoah è stata compiuta in modo sistematico, da una serie lunghissima di *apparatchiks* statali e loro esecutori che, diversamente dagli attentatori del World Trade Centre, non avevano certo alcuna propensione suicida. Come ha spiegato Hannah Arendt, si trattava di anonimi burocrati che facevano il loro lavoro, e una distanza incolmabile teneva separate le loro azioni dalla percezione che se ne erano fatti. La "banalità del male" è invece assente nel caso degli attacchi terroristici dell'11 settembre: gli attentatori si sono assunti tutto l'orrore del loro gesto, e quell'orrore è parte di quell'attrazione fatale che li ha indotti a commetterlo. Per dirla in modo leggermente diverso: i nazisti hanno portato avanti il loro progetto di "risoluzione della questione ebraica" come un segreto osceno tenuto nascosto allo sguardo pubblico, mentre i terroristi hanno messo in mostra pubblicamente lo spettacolo della loro azione. La seconda differenza è che la Shoah è stata parte della storia *europea*, un evento che non riguardava direttamente il rapporto tra musulmani ed ebrei: ricordiamoci di Sarajevo, che ospitava la comunità ebraica di gran lunga più numerosa della ex Jugoslavia e che, per di più, era la città iugoslava più cosmopolita, il centro in cui potevano fiorire il cinema e la musica rock. E questo proprio perché era una città a maggioranza musulmana, dove la presenza ebraica e cristiana veniva tollerata, non come nelle grandi città a predominanza cristiana, da cui gli ebrei e i musulmani erano stati espulsi da molto tempo.

Perché la catastrofe del WTC dovrebbe avere la precedenza rispetto a massacri come quello, ad esempio, degli hutu da parte dei tutsi in Ruanda nel 1994? O al bombardamento e all'avvelenamento con i gas tossici dei curdi nell'Iraq settentrionale nei primi anni Novanta? O agli stermini compiuti dalle forze indonesiane a Timor Est? Oppure, oppure... E' lunghissima la lista dei paesi in cui le sofferenze della gente comune sono state incomparabilmente maggiori di quelle di New York, ma che non hanno avuto la buona sorte di essere al centro dell'attenzione così da venire innalzate al rango di vittima sublime del Male Assoluto, e proprio in questo sta l'aspetto importante: se insistiamo a usare questo termine, gli esempi riportati sono tutti casi di "Mali Assoluti". Dovremmo allora estendere il divieto di spiegare, e affermare che nessuno di questi mali può o deve essere espresso in forma dialettica? Non saremmo forse allora obbligati a fare un passo ulteriore verso i crimini "individuali" più efferati, dal caso dello spietato Jeffrey Dahmer a quello di Andrea Yates, che con una freddezza impressionante ha annegato i suoi cinque figli? Non c'è qualcosa di reale/impossibile/inspiegabile in *ognuno* di questi crimini? Non è forse che in ognuno di essi (come ebbe a dire Schelling più di

duecento anni fa) ci troviamo di fronte all'abisso assoluto del libero arbitrio, che dice: "L'ho fatto perché l'ho fatto!", che resiste a qualunque spiegazione che faccia appello a cause di tipo psicologico, sociale, ideologico, eccetera?

In breve, non sarà che al giorno d'oggi, nella nostra epoca rassegnata a essere post-ideologica, che non accetta alcun assoluto positivo, l'unico candidato legittimo al ruolo di Assoluto sia rappresentato dalle azioni malvage? Questo statuto negativamente teologico dell'olocausto trova la sua espressione suprema in *Quel che resta di Auschwitz*, di Giorgio Agamben (1998), in cui l'autore fornisce una specie di prova ontologica di Auschwitz contro i revisionisti che negano l'olocausto. Agamben deduce l'esistenza dell'olocausto direttamente dal suo "concetto" (idee come quelle del morto vivente, il "musulmano", sono così "intense" che non avrebbero potuto farsi spazio senza il *fatto* dell'olocausto): quale prova migliore che in alcuni settori dei *cultural studies* l'olocausto è effettivamente elevato al rango della Cosa, percepita come l'Assoluto negativo? Il che la dice lunga sulla costellazione attuale per cui l'unico Assoluto è quello del Male sublime/non rappresentabile. Agamben si riferisce alle quattro categorie modali (possibilità, impossibilità, contingenza, necessità) articolandole lungo l'asse che oppone la soggettivazione alla desoggettivazione: la possibilità (poter essere) e la contingenza (poter non essere) sono operatori della soggettivazione, mentre l'impossibilità (non poter essere) e la necessità (non poter non essere) sono operatori della desoggettivazione. Ad Auschwitz è avvenuto il collasso delle due estremità dell'asse:

Auschwitz rappresenta, in questa prospettiva, un punto di tracollo storico di questi processi, l'esperienza devastante in cui l'impossibile viene Fatto transitare a Forza nel reale. Esso è l'esistenza dell'impossibile, la negazione più radicale della contingenza - quindi la necessità più assoluta. Il musulmano [il morto vivente], che esso produce, è la catastrofe del soggetto che ne risulta, la sua cancellazione come luogo della contingenza e il suo mantenimento come esistenza dell'impossibile (Agamben 1998, pp. 137-138).

Auschwitz designa quindi la catastrofe dovuta a un cortocircuito ontologico: la soggettività (l'apertura dello spazio della contingenza in cui la possibilità conta più della realtà) crolla nell'oggettività in cui risulta impossibile per le cose non seguire la "cieca" necessità. Per comprendere questo punto, si dovrebbero considerare i due aspetti del termine "impossibilità": impossibilità semplicemente come altro aspetto della necessità ("non avrebbe potuto essere altrimenti"), oppure impossibilità come limite estremo impensabile della stessa possibilità ("una cosa così orribile non può accadere veramente, nessuno può essere così malvagio"). Ad Auschwitz i due aspetti coincidono. Si potrebbe addirittura porre la questione in termini kantiani, come il cortocircuito tra l'aspetto noumenico e quello fenomenico: nella figura del "musulmano", il morto vivente, il soggetto desoggettivato, la dimensione noumenica (del soggetto libero) fa la

sua apparizione nella stessa realtà empirica. Il musulmano è la Cosa noumenica che appare direttamente nella realtà fenomenica e, in quanto tale, è il testimone di ciò che non può essere testimoniato. Compiendo un ulteriore passo in avanti, Agamben (1998, p. 153) legge questa figura unica del musulmano come prova irrefutabile dell'esistenza di Auschwitz:

Sia, infatti, Auschwitz ciò di cui non è possibile testimoniare; e sia, insieme, il musulmano come assoluta impossibilità di testimoniare. Se il testimone testimonia per il musulmano se egli riesce a portare alla parola l'impossibilità di parlare - se cioè, il musulmano è costituito come testimone integrale - allora il negazionismo è confutato nel suo stesso fondamento. Nel musulmano, l'impossibilità di testimoniare non è più, infatti, una semplice privazione, ma è divenuta reale, esiste come tale. Se il superstita testimonia non della camera a gas o di Auschwitz, ma per il musulmano, se egli parla soltanto a partire da una impossibilità di parlare, allora la sua testimonianza non può essere negata. Auschwitz ciò di cui non è possibile testimoniare - è assolutamente e irrefutabilmente provato.

Non si può non ammirare l'eleganza di questa teorizzazione: invece di essere un impedimento alla dimostrazione dell'esistenza reale di Auschwitz, il fatto stesso che è impossibile testimoniare di Auschwitz in modo diretto dimostra la sua esistenza. Proprio in ciò, in questa svolta riflessiva, possiamo trovare il fatale errore di calcolo del famoso argomento nazista citato da Primo Levi e da altri: "Quello che stiamo commettendo nei confronti degli ebrei è così inimmaginabile nel suo orrore, che anche se qualcuno sopravvivesse ai campi di concentramento non verrebbe creduto da quanti non sono stati qui, che lo dichiarerebbero o un bugiardo o un malato di mente!". Il contro-argomento di Agamben è il seguente: è vero, non è possibile testimoniare l'orrore totale di Auschwitz, ma che succede *se questa stessa impossibilità si incarna in un sopravvissuto*? Se esiste allora una soggettività come quella del musulmano, una soggettività che, portata al limite estremo, collassa in oggettività, *questa soggettività desoggettivata potrebbe aver fatto la sua comparsa solo in condizioni che sono quelle di Auschwitz...* Quest'argomentazione, nonostante sia rigorosissima nella sua semplicità, rimane tuttavia profondamente ambigua, dato che lascia incompiuto il compito dell'analisi concreta della specificità storica dell'olocausto. E' cioè possibile interpretarla in due direzioni opposte: come l'espressione concettuale di una certa posizione estrema che dovrebbe a questo punto essere indagata in termini di concreta analisi storica, *oppure*, con una specie di cortocircuito ideologico, come una via d'accesso alla struttura *a priori* del fenomeno di Auschwitz che spiazza, rende superflua (o perlomeno secondaria), una tale analisi concreta della specificità del nazismo in quanto progetto politico e delle ragioni per cui ha generato l'olocausto. Secondo quest'altra interpretazione, "Auschwitz" diventa il nome di qualcosa che, in qualche modo, *doveva* accadere, la cui "possibilità essenziale" era inscritta nella stessa matrice del processo politico occidentale: presto o tardi i due estremi dell'asse *dovevano* crollare uno sull'altro...

Allora gli eventi dell'11 settembre hanno qualcosa da spartire con oscure divinità che reclamano sacrifici umani? Sé, proprio per questa ragione, che non sono sullo stesso piano dello sterminio nazista degli ebrei. A questo proposito dovremmo seguire Agamben (1995) e respingere invece la famosa interpretazione di Lacan (1973) dell'olocausto (lo sterminio nazista degli ebrei) secondo l'antico significato ebraico del termine, il sacrificio a oscure divinità, destinato a soddisfare la loro terribile sete di *jouissance*: gli ebrei sterminati appartengono piuttosto alla categoria di quelli che gli antichi romani chiamavano *homines sacri*, coloro i quali, per quanto esseri umani, erano esclusi dalla comunità umana, il che era la ragione per cui li si poteva uccidere impunemente e, *per questo stesso motivo, non potevano essere sacrificati (perché non avrebbero costituito un'offerta di valore adeguato)*¹.

L'esplosione spettacolare delle torri gemelle non è stata solo un atto simbolico (nel senso di atto il cui scopo fosse quello di "trasmettere un messaggio"): è stata prima di tutto un'esplosione di letale *jouissance*, un atto perverso di autotrasformazione in strumento della *jouissance* del Grande Altro. Certo la cultura di chi ha compiuto l'attacco è una morbosa cultura di morte, l'atteggiamento di chi trova il compimento della propria vita in una morte violenta. Ma il problema non è quello che stanno facendo i "pazzi fanatici", bensì gli "strateghi razionali" che sono dietro di essi. C'è una dose maggiore di pazzia etica in uno stratega militare che pianifica ed esegue operazioni di bombardamento su larga scala, che in un individuo che si fa saltare in aria mentre attacca il nemico. Sicuramente l'obiettivo finale dei terroristi non era qualche proposito ideologico occulto o palese ma proprio - in senso hegeliano - (re)introdurre la dimensione della negatività assoluta nella nostra vita quotidiana: spazzare via l'ordinario corso della nostra vita isolata di veri e propri Ultimi Uomini nietzschiani. Molto tempo fa Novalis aveva osservato con acume che un uomo malvagio non odia tanto il bene, quanto odia all'eccesso il male (il mondo che egli considera male), e quindi cerca di colpirlo e distruggerlo per quanto è possibile. Questo è l'errore dei "terroristi". Per quanto il paragone possa apparire sacrilego, l'attacco alle torri gemelle condivide qualcosa con il gesto di Antigone: entrambi minano il "servizio agli dei", il regno del principio di piacere/realtà. L'azione "dialettica" da compiere in questo caso non consiste però nell'includere queste azioni in un qualche Progresso della Ragione o dell'Umanità che in qualche modo le renda parte (pur senza redimerle) di una narrazione coerente e onnicomprensiva, che le "ricomprensca" in uno stadio di sviluppo "superiore" (secondo una concezione ingenua di idealismo hegeliano), ma nell'interrogarci sulla nostra innocenza, nel rendere tematico il nostro investimento

(libidinale/fantasmatico) e coinvolgimento in esse.

Quindi invece di rimanere bloccati dal timore reverenziale di fronte al Male Assoluto, quel timore che ci impedisce di *pensare* quel che sta accadendo, dovremmo tenere a mente che ci sono fundamentalmente due modi per reagire a eventi tanto traumatici da suscitare un'angoscia insopportabile: il modo del Super-io e quello dell'azione. Il modo del Super-io è proprio quello del sacrificio agli dei oscuri di cui parla Lacan: ribadire la violenza barbarica dell'oscena legge selvaggia per riempire lo spazio di inefficacia della legge simbolica. E l'azione? Uno dei personaggi eroici della Shoah è per me una famosa ballerina ebrea alla quale, come atto di estrema umiliazione, gli ufficiali del campo ordinarono di ballare in loro onore. Invece di rifiutarsi, accettò di danzare, e dopo aver catturato la loro attenzione afferrò con un balzo il mitra di una delle guardie distratte riuscendo così a uccidere più di una dozzina di ufficiali prima di essere a sua volta uccisa. Il suo gesto non ci ricorda quello dei passeggeri sull'aereo caduto in Pennsylvania, i quali, sapendo che andavano a morire, si fecero strada nella cabina di guida e fecero schiantare l'aereo, salvando centinaia di altre vite?

Secondo l'antico mito greco, Europa era una principessa fenicia rapita e poi violentata da Giove in forma di toro. Non meraviglia allora se il suo nome significa "la triste". In effetti l'Europa è così. In quanto nozione ideologica, l'Europa è la risultante del duplice rapimento di una perla orientale da parte dei barbari dell'Occidente. Per primi, i romani rapirono e volgarizzarono il pensiero greco, poi, nel basso Medioevo, il barbaro occidente rapì e volgarizzò il cristianesimo. Non sta oggi accadendo, per la terza volta, qualcosa di simile? La recente "guerra al terrorismo" sembra essere l'abominevole conclusione, il ritocco finale, del lungo processo graduale di colonizzazione ideologica, politica ed economica dell'Europa da parte dell'America. Non possiamo dire che l'Europa è stata nuovamente rapita dall'Occidente, dalla civiltà americana che oggi stabilisce le regole mondiali e tratta in pratica l'Europa come una sua provincia?

Dopo l'assalto al World Trade Centre, i mezzi di comunicazione hanno insistito sulla *Schadendfreude* [gioia dell'altrui male] anti-americana e sulla carenza tra gli intellettuali europei di un'elementare solidarietà nei confronti della sofferenza americana, ma la vera storia da raccontare avrebbe dovuto essere l'opposta: la totale mancanza di un'autonoma iniziativa politica di livello europeo. Subito dopo l'11 settembre l'Europa - gli stati chiave dell'Unione - ha scelto la strada del "compromesso senza condizioni", cedendo alle pressioni americane. La guerra in Afghanistan, i piani d'attacco all'Iraq, la nuova esplosione di violenza in Palestina: ogni volta, si sono sentite in

Europa critiche a mezza voce su questo o quell'aspetto, e richieste di un approccio più equilibrato, ma non c'è stata resistenza formale, nessuna imposizione di un'interpretazione globale differente della crisi. Nessuna istituzione ufficiale europea ha corso il rischio di distanziarsi amichevolmente ma con franchezza dalla posizione americana. Non ci si deve quindi stupire se le voci di protesta si sono affievolite poco a poco, dato che erano ininfluenti in senso letterale, puri gesti vuoti la cui funzione era quella di metterci in condizione (noi europei) di dire a noi stessi: "Vedi, abbiamo protestato, abbiamo fatto il nostro dovere!", mentre sottoscrivevamo in silenzio il *fait accompli* della politica americana.

Questo fallimento ha raggiunto il suo apice con l'invasione israeliana della West Bank, dove la situazione è tale da pretendere una nuova iniziativa politica che possa spezzare lo stallo attuale. L'aspetto più frustrante di questa crisi è che *non si può fare nulla, anche se tutti sono consapevoli di come dovrebbe essere la soluzione, almeno in termini generali*: due stati, Israele e Palestina; l'evacuazione degli insediamenti israeliani sulla West Bank in cambio del pieno riconoscimento di Israele e del suo diritto alla sicurezza. Tutti, dicevamo, tranne l'ala dura israeliana e i loro sostenitori americani: in una conversazione radiofonica ai primi di maggio del 2002, Dick Arney, leader della minoranza al senato, ha fatto appello a una vera e propria "pulizia etnica" per la West Bank, per cui i palestinesi dovrebbero semplicemente essere costretti ad andarsene (ma non è questo l'obiettivo segreto delle recenti operazioni militari israeliane?). L'Europa è il luogo ideale da cui far partire una tale iniziativa, a condizione che raccolga la forza per distanziarsi chiaramente dall'egemonia americana. Dopo la fine della guerra fredda non ci sono più dei veri ostacoli esterni a quest'impresa, si tratterebbe semplicemente di raccogliere il coraggio necessario e *di farlo*.

Di conseguenza, la vera catastrofe politico-ideologica dell'11 settembre è stata quella dell'Europa: un effetto dell'11 settembre è stato il rafforzamento senza precedenti dell'egemonia americana in tutte le sue forme. L'Europa ha ceduto a una specie di ricatto ideologico-politico degli Stati Uniti: "Adesso non sono più in questione scelte divergenti di tipo politico o economico, ma la nostra stessa sopravvivenza. Nella "guerra al terrorismo" o siete con noi, o contro di noi..." Ed è proprio qui, nel momento in cui il riferimento alla pura e semplice sopravvivenza entra in gioco come perfetta argomentazione legittimante, che siamo invece di fronte all'ideologia politica nella sua forma più pura. In nome della guerra al terrorismo viene imposta a noi europei una determinata visione unilaterale delle relazioni politiche globali. Se vogliamo che la tradizione di emancipazione dell'Europa sopravviva, dovremmo assumere il fallimento dell'11

settembre come l'ultimo avvertimento che il tempo sta per scadere, che l'Europa dovrebbe muoversi rapidamente per assicurarsi *un ruolo autonomo in quanto forza ideologica, politica ed economica dotata di sue priorità*. Non è la resistenza del Terzo Mondo all'imperialismo americano, ma un'Europa unita che può costituire l'unica risposta praticabile agli Stati Uniti (e alla Cina) come potenze globali. La sinistra si dovrebbe appropriare senza il minimo tentennamento della parola d'ordine dell'Europa unita come contrapposizione alla globalizzazione di stampo americano.

E gli abitanti di New York? Per mesi, dopo l'11 settembre, era possibile sentire dal centro di Manhattan fino alla Ventesima strada l'odore delle torri bruciate. La gente ha iniziato ad affezionarsi a quell'odore, che - avrebbe detto Lacan - ha iniziato a funzionare come "sinthome"² di New York, simbolo concentrato dell'attaccamento libidinale del soggetto alla città, così che quando sparirà se ne sentirà la mancanza. Sono dettagli di questo tipo che possono testimoniare il vero amore verso la *pòlis*.

Postfazione

Slavoj Žižek : le inaccettabili categorie

Marco Senaldi

Benvenuti nella selva del pensiero

A un anno di distanza, e nonostante il gran numero di interventi, articoli e libri dedicati all'11 settembre, l'evento storico che ha segnato traumaticamente l'ingresso nel XXI secolo rischia di restare incompreso. Rileggendo quel fatto entro la cornice più ampia della cultura occidentale, questo saggio apre una prospettiva completamente nuova.

Come l'intera produzione di Žižek, esso affronta il problema con uno stile caratteristico, che, se risulterà ormai familiare a chi conosca anche solo in parte il pensatore sloveno, sarà sorprendente per coloro che non lo abbiano mai letto: uno stile traboccante di impennate concettuali e di riferimenti concreti, con un movimento vertiginosamente oscillatorio che va dai rimandi teorici ai dati di fatto storico-politici, dai film di massa alla psicoanalisi lacaniana, e, in genere, dai richiami alla cultura popolare (o a ciò che noi oggi siamo abituati a definire come tale) all'impiego di raffinati strumenti di analisi filosofica.

Tuttavia, *Welcome in the Desert of the Real*, proprio in quanto "saggio d'occasione" (nato come ampliamento di un pamphlet uscito in Germania, a sua volta derivato da un intervento apparso in Internet subito dopo l'attentato), è un testo a un tempo compatto, ma anche estremamente puntuale nei suoi snodi teorici - al chiarimento dei quali è dedicata questa postfazione. Al di là del coraggio speculativo e della vastità dei rimandi filosofici e culturali che fanno di Žižek un grande pensatore del nostro tempo, occorre infatti chiedersi quali siano i meccanismi concettuali sui quali si basa la sua analisi e in che modo questi meccanismi agiscano secondo una coerente linea di pensiero. A questo scopo, nel suo discorso - benché si intersechino

incessantemente - occorre distinguere almeno due momenti: il primo tipicamente analitico, un momento di diagnosi del contesto presente e dei suoi presupposti impliciti (una fase diremmo negativa), e un secondo momento invece di prognosi, un'indicazione etica, se potessimo usare questa parola, volta a indicare ciò che è realmente e concretamente possibile fare nel tempo presente (fase positiva).

Com'è facile immaginare, però, una tale distinzione dev'essere intesa in senso meramente esteriore, dato che il presupposto di un pensiero che, come questo, si richiami genuinamente alla dialettica non può essere scisso in una parte negativa e in una positiva, senza comprometterne non solo l'efficacia, ma la stessa validità.

Il primo punto, la prima delle "inaccettabili" categorie di pensiero con cui dobbiamo confrontarci, è dunque proprio quella della dialettica. Citata a iosa, e a volte a sproposito, nelle discussioni tardomarxiste, ma tassativamente solo se in compagnia dell'appellativo "materialista", la dialettica è stata invece decisamente rifiutata prima dallo strutturalismo e poi dalle posizioni del pensiero successivo come il punto dolente della metafisica occidentale. Il motivo di tanta antipatia non è difficile da scoprire: nella vulgata manualistica la dialettica, segnatamente quella hegeliana, subisce la deformante anamorfosi secondo la quale essa coincide con una lettura dell'intero cammino dello Spirito, entro il quale le eccedenze sono ridotte a normalità, le irregolarità a "momenti", e grazie al cui stratagemma qualunque evento può essere legittimato e dunque "compreso". Secondo questa critica, due secoli di storia si sarebbero incaricati di smentire questa lettura; senonché essa corrisponde esattamente a ciò che la dialettica *non* è, dato che coincide con un hegelismo *naïf* quando non addirittura "falsificato". Benché esista certamente una filosofia della storia autenticamente dialettica - di cui del resto Hegel stesso, e in seguito Marx, offrono un eccellente esempio - la dialettica non può essere ridotta a uno sviluppo di momenti successivi, perché, se la si intende così, sfuggirebbe appunto il tratto costitutivo della dialettica stessa, il fatto che tali momenti storici non si ricomprendono se noi stessi (il soggetto storicamente implicato nell'evento) non ci ricomprendiamo in essi - o, per metterla nei termini di Žižek stesso, "la cosa dialettica da fare [per comprendere simili eventi] è (...) di rendere tematico il nostro stesso investimento e coinvolgimento in essi" (solo "questo auto-relazionarsi, questa inclusione di se stessi nel quadro [degli eventi], è la sola e vera 'giustizia infinita')".

Oggi, è piuttosto il rifiuto di includere se stessi nella cornice concettuale di riferimento, l'obbligo a scegliere e la presunzione di far scegliere fra alternative poste come inconciliabili (ad es. fra USA o terroristi, fra "noi o contro di noi"), che, proprio nel suo essere irriflesso, evidenzia il proprio carattere oscurantista, cioè anti-dialettico, dualista, ed è questo atteggiamento a essere all'origine dei più gravi errori di pensiero e conseguentemente delle decisioni politiche più perniciose (come la ritorsione USA contro l'Afghanistan e i "paesi canaglia", dall'Iraq in avanti).

Tuttavia non basta assumere un atteggiamento "non-manicheista" o decisamente "multiculturale" per poter dirsi dialettici; non è dichiarando che ogni singola presa di posizione deve essere libera e dunque, in via di principio, considerata come accettabile (là dove non leda i diritti di nessuno), per salvarsi dal dualismo, perché così, anzi, si rischia di reiterarne i tratti fondamentali, tra cui proprio quello di erigersi un Nemico, un Altro su cui esportare i propri stessi eccessi.

Anzi, proprio la concezione di un Nemico, o di un generico Altro, in quanto elemento in cui la coscienza soggettiva non può e non deve riconoscersi, costituisce forse la madre di tutte le mistificazioni, il substrato ideologico di ogni struttura politica e, conseguentemente, di pensiero, verso cui la dialettica deve esercitare il suo diritto di critica. L'articolazione zizekiana si comprende qui unendo la dialettica hegeliana a quella di Lacan, sviluppata lungo la triade Reale/Simbolico/immaginario. Ne deriva, come primo assunto, per quanto sorprendente, che la (tradizionale nozione di) realtà non va confusa col Reale: essa è, invece, già-da-sempre simbolica. Qualunque momento storico, qualunque dato "realistico" (ossia che definisce e si definisce in un contesto di "principio di realtà") è, in tale chiave, simbolico. Ma il simbolico, l'energia spesa per dare un senso simbolico alla realtà, abbisogna di un puntello esterno a se stesso, il lacaniano "punto di capitonè"¹, che nell'ideologia politica è ad esempio il Nemico, nell'economia psicologica l'Altro, nel pensiero non-dialettico l'Errore, nella morale dei "valori" il Male. La "repressione" di questo elemento è strutturale, nel senso che la struttura simbolica si chiude e può reggersi grazie all'esteriorità di questo elemento, laddove, se non ci fosse, essa sarebbe destinata a essere sempre "mancante", parziale - ciò che, per definizione, essa non vuol mostrare di essere.

Dunque, occorre riconoscere che tale carattere simbolico della realtà emerge da un rapporto dialettico che essa intrattiene con gli altri due poli della triade, il Reale da un lato e l'immaginario dall'altro. Il rimando di Žižek al concetto hegeliano di "parvenza essenziale" è del tutto puntuale: la parvenza non va intesa nel semplice senso postmoderno per cui il simulacro si sarebbe indurito fino ad assumere le forme della realtà, quanto nel senso che realtà e

parvenza, essenza e apparenza, ecc., sono due opposti che non hanno valore se presi isolatamente, in-sé, ma sono comprensibili solo se concepiti dialetticamente, ossia nel loro negarsi-correlarsi reciproco e intrinseco. Non si può dunque fare appello a nessun "ritorno alla realtà", senza incappare nell'immaginario-reale, ossia, senza presupporre proprio l'errore (la parvenza) da cui ci si cercava di liberare.

Sembra qui di risentire l'eco delle parole di Hegel: "una tale paura di errare" è già l'errore più grande. La paura stessa dell'errore cela la paura vera, ed è la "paura della Verità" (cfr. Cicero 1995, p. 149); da questo punto di vista è chiaro che il dualismo irriflesso e la posizione aperta alle differenze condividono la stessa angoscia, da un lato stigmatizzata come il Male, il Nemico, l'Altro, ecc., dall'altro come l'eccesso, il troppo di alterità, il godimento esagerato (il limite del multiculturalismo emerge nella non-accettazione dei segni insopportabili di alterità del diverso, ossia quando quest'ultimo mette in discussione precisamente una cultura aperta e multiculturale; il che avviene puntualmente quando l'Altro mostra la sua "vera faccia" - si pensi alle polemiche di impostazione liberal-femminista sull'uso del chador, o sulla escissione, ecc.). Ignorare la natura dialettica della struttura simbolica, porta al cosiddetto ritorno del Reale, porta al paradosso come forma irriflessa, ossia non consapevole, della contraddizione (scoppi di violenza non simbolica, pogrom, ecc.) - e insieme porta a quell'"insularità", a quella sensazione di irrealtà, a quella situazione da Truman Show in cui il soggetto contemporaneo sperimenta i limiti delle proprie strutture simboliche e ne presagisce il misero fallimento. E' solo confrontandosi con il Reale dell'Errore (il Nemico, il Male, l'Altro) come parte intrinseca della nostra stessa realtà - e, insieme, con le fantasie immaginarie che nei confronti di questo Reale noi soggetti sviluppiamo - che è possibile cogliere una prima relazione dialettica.

In questo senso, Žižek afferma a chiare lettere che l'11-9 "non fu un atto simbolico": un'affermazione in aperto contrasto su questo punto non solo con le letture genericamente "culturali" dell'attentato, ma con la più famosa di esse, quella di Baudrillard (2002), per cui "simbolico" ha invece un valore di rottura asimmetrica, incolumabile, rispetto al "codice delle equivalenze" dell'ordine costituito. In effetti, occorre invece dire che tale presunto ordine simbolico è appunto *costituito* proprio come un effetto, come un "risvolto dialettico", ossia non ha esistenza positiva di per-sé, ma esiste solo in relazione-a - ed è proprio il disconoscimento di questa natura dialettica l'origine del dualismo lacerante fra "ritorno del Reale" e deriva immaginaria.

L'11-9 ha offerto in questo senso, nel suo tragico paradosso, la possibilità di sorprendere il chiudersi della struttura simbolica e di

frantumare il tentativo di fuga nell'immaginario: ha aperto la possibilità di *riflettere*, ed è questa possibilità su cui occorre insistere per mantenere fede a un qualche possibile significato di un'"azione intellettuale". In questo senso, la tecnica analitica (diagnostica) di Žižek è quella del "male peggiore", del dito nell'occhio; per riprendere un esempio tratto dall'arte contemporanea, il suo modo di procedere è simile a quello di un artista come Hans Haacke cioè l'artista "più scomodo del mondo", in quanto rappresenta il classico guastafeste che, laddove viene invitato a esporre, agisce sempre prendendo in considerazione preliminarmente le condizioni espositive stesse entro le quali andrà a collocarsi la sua opera, mettendone in mostra le manchevolezze intrinseche (inviato per esempio a *Projekt 74*, presso il Wallraf-Richartz Museum di Colonia, ha esposto un'opera in cui documentava i passati legami col nazismo di Hermann Abs, presidente degli Amici del Museo: cfr. Godfrey 1998, pp. 246-247). Nel momento in cui all'intellettuale come all'artista contemporaneo - è permesso di tutto, esiste ancora qualcosa che non è permesso fare: per l'esattezza, ciò che non è permesso è semplicemente dire che il presunto motto "tutto è permesso" è una vuota retorica, è una mistificazione ideologica. Questa tecnica del "dito nell'occhio" va interpretata filosoficamente nel senso della "determinazione riflessiva" di Hegel e, psicoanaliticamente, in quello dell'"attraversamento della fantasia" lacaniano. "Riflessione" è infatti un altro caratteristico tratto dell'analisi zizekiana: essa non consiste banalmente nella presa in carico da parte della coscienza pensante di un profondo argomento della realtà, quanto piuttosto, secondo la linea esposta sopra, nell'incaricarsi della contraddittorietà della realtà stessa, contraddizione di cui la coscienza è parte integrante. Le determinazioni riflessive, del resto, che per Hegel non sono altro che le categorie dell'identità, della differenza e della contraddizione, emergono come tali dopo che la dialettica ha contrapposto come termini correlativi l'essenza e la parvenza; quando diviene chiaro per la coscienza che, dopo aver determinato, e dunque posto, qualcosa come tale, questo qualcosa si nega nel suo altro, nell'infinita varietà delle cose poste (*omnis determinatio est negatio*); quando la coscienza si incarica di riflettere proprio su questo negativo, su questa mancanza, essa riesce a tener dentro il suo altro, a trattenere il negativo, e la determinazione riesce a "riprender in sé il suo altro", e diventa "infinito riferimento a sé" (Hegel 1923, p. 454). Questo fa aggiungere a Hegel che le determinazioni riflessive non sono categorie normali, ma "sgradevoli": se "categoria", nell'originario significato aristotelico significava "predicare qualcosa di ciò che è", la determinazione riflessiva è un "predicato di qualcosa che non è" (p. 455); ossia, se la categoria è "essere... uguale a se stessa nel suo esser-altro", allora la

categoria non è solo *predicato*, ma è anche *soggetto*. Il soggetto non può "usare" le categorie, come se fossero utensili per capire qualcos'altro che sta fuori di sé; il soggetto è la categoria -l'oggetto del sapere e il soggetto che sa sono lo stesso.

L'"attraversamento della fantasia" lacaniano ha lo stesso significato: al posto di realizzare le nostre fantasie inconse, di dissolvere i sintomi della nostra insoddisfazione inconscia e "realizzarci" (secondo il motto consumista "Be yourself!", ossia rendere oggettivi i nostri sogni fantasmatici, occorre attraversarli, ossia identificarci proprio con quei sintomi, rendendo soggettivi i nostri stessi paradossi, accettando le nostre contraddizioni, accettandoci come contraddizione soggettiva. Questa capacità di "tenere dentro il negativo" - invece di espellerlo e di farne l'oggetto fantasmatico su cui si basa una strutturazione simbolica della realtà - associa la traversata della fantasia alla determinazione riflessiva: l'attraversamento della fantasia è riflessivo, tanto quanto la determinazione riflessiva è un "attraversamento" del negativo al punto che il soggetto deve identificarsi con esso, deve riflettersi in sé in quanto "unità negativa", un che di contraddittorio in se stesso (p. 494)2.

Chi ha paura della Totalità?

Le "inaccettabili" categorie zizekiane conducono così a una serie di prese di posizione teoriche chiaramente definibili (lato prognostico dell'analisi).

Per prima cosa, un compito intellettuale deve essere quello di evitare riduzioni essenzialiste, perché l'essenza non è semplicemente ciò che c'è di più importante all'interno di un fatto o di un evento: prima di tutto, e inscindibilmente dalla "propria essenza", l'essenza è *apparenza*. Per riprendere l'affermazione di Kurt Vonnegut occorre dunque ribaltare il rapporto tra essenza e apparenza: noi siamo ciò che facciamo finta di essere. Perciò occorre fare molta attenzione a ciò che facciamo finta di essere (cioè, per chiosarne le parole, non basta affatto prestare attenzione a ciò "che siamo"!).

Ciò conduce inevitabilmente a una comprensione dialettica della realtà (in quanto contraddizione tra l'ordine simbolico e la sua controparte immaginaria-reale), evitando di inventarsi nemici, capri espiatori, mistificazioni ideologiche, ecc. che fungano da sintomo riparatore. Occorre invece, da un punto di vista soggettivo e politico, attraversare le proprie fantasie, identificarsi coi propri sintomi, non lasciare che ci vengano forniti da qualcun Altro; esercitare una passione del reale progressista, ossia scorgere l'inconsistenza del

simbolico entro il suo stesso ordine, che è poi il nostro - dunque, identificarsi con la propria patologia, strutturarsi hegelianamente come "unità negativa", tenere il negativo, la contraddizione, *dentro*.

Nel contesto politico attuale ciò significa denunciare i pericoli delle prese di posizione di una destra, che paranoicamente vede il nemico dovunque e tende quindi a incrementare forme di controllo sociale in nome di una irraggiungibile "sicurezza", individuale o nazionale. Ma, d'altra parte, significa anche riconoscere i limiti di un pensiero di sinistra, che istericamente bombarda il sistema di richieste impossibili, non affinché il sistema cambi, ma affinché esso rimanga uguale e si possa continuare a criticarlo, autolegittimando la propria stessa esistenza in quanto "critica intellettuale"³. Da questo punto di vista tuttavia occorre sfuggire anche a una terza posizione, che si limita a negare le due precedenti in nome di una presunta "fine delle ideologie", o della tante volte citata "fine delle grandi meta-narrazioni"; questa posizione in effetti non fa fare un passo avanti alla critica dell'esistente e anzi si configura come una forma di indiscriminato "cinismo postmoderno", la cui accettazione lascia il campo libero a una moralità perfettamente vuota. La presa d'atto delle cose così come sono, tipica di un certo postmodernismo, commette un errore speculativo inverso a quello dell'essenzialismo criptofascista: invece di delegittimare l'apparenza a vantaggio dell'essenza, qui l'apparenza è ridotta alla sola cosa che conta, alla sola dimensione ontologica rimasta, "società di simulacri" dietro cui non si cela più nulla e a cui non bisogna prestare fede. Il fatto però che tale simulazionismo generalizzato funzioni in modo estremamente efficace nel modellare la vita politica e individuale, è l'enigma che il cinico non sa spiegare, e contro cui l'atteggiamento postmoderno può tutt'al più elevare il suo sguardo disilluso, chiamandosi fuori, come un'anima bella di seconda generazione, da quel contesto storico che lei stessa contribuisce a creare⁴. In tal senso, incaricarsi della critica del dilemma dialettico costituito dall'"apparenza essenziale" appartiene a quella posizione che altrove Žižek ha definito "genuinamente marxista".

Dal punto di vista etico-pratico, questo richiamo al marxismo genuino corrisponde a una presa di distanza dalle teorie della giustizia distributiva di stampo kantiano. L'insistenza di queste ultime sul tema del "rispetto dell'altro" rischia di ridurre la considerazione dell'altro a qualcosa di totalmente astratto; l'Umanità, che è un concretissimo ideale, fatto "più di morti che di vivi" (Hegel), esige un rispetto che non coincide necessariamente col rispetto dell'altro empirico, se in questo altro tale ideale non è operante (come nel caso del nazista)⁵. D'altra parte, si dirà, "non esistono più Valori supremi in nome dei quali si possa sacrificare una vita umana, che costituisce,

kantianamente, un valore in-sé". Ma se invece fosse proprio questa nozione, così povera da risultare inefficace, di "rispetto per la vita umana dell'altro" a essere il maggior ostacolo per una franca discussione etica? Il tema kierkegaardiano del sacrificio non è forse una smentita di questo modo di pensare la vita? E ancora, non è forse travestendoli da rispetto dell'altro che oggi possono essere smerciati gli ossimori etici più disgustosi, come quello della "guerra *umanitaria*", o quello della "tortura come *legittima* forma di autodifesa"? E se invece l'altro di cui occorrerebbe aver rispetto fosse proprio l'Umanità, considerata non solo come Sostanza (hegelianamente, sostanza etica; Stato) - ma anche come Soggetto, ossia come "unità negativa", "un che di contraddittorio in se stesso"?

La concezione di una cosa, contemporaneamente, come Sostanza e come Soggetto, conduce all'ultima e "più inaccettabile" delle categorie zizekiane, quella di universalità.

Come è stato detto e ripetuto all'infinito da diverse linee di pensiero oggi dominanti, l'universalità è una categoria non solo ripugnante, ma addirittura "impossibile", perché, di fronte all'emergere delle differenze, alla necessità di uno sguardo pluralista e multiculturale, l'antico motto dialettico secondo cui "solo l'intero è il vero" non può più reggere. Occorrerebbe dunque aggiornare la ben nota osservazione di Adorno - "il tutto è il falso" (Adorno 1951, p. 48 [aforisma 29]) - alla attuale situazione di incontro fra culture diverse e intendere l'universalità come "un lavoro infinito di traduzione, di rielaborazione costante della propria particolare prospettiva..."⁶.

In effetti, proprio perché non la intende come totalità riflessiva, cioè totalità "che intrattiene una relazione *negativa* verso il proprio contenuto particolare", questa prospettiva reifica la totalità e, verniciandone la superficie con un colore politico, la associa al "totalitarismo".

Il motto hegeliano "il vero è l'intero" è profondamente misconosciuto se lo si interpreta nel senso del tradizionale "olismo" secondo cui il contenuto particolare non è altro che un momento, passeggero e subordinato, della Totalità integrale; l'"olismo" hegeliano è, al contrario, di un tipo "auto-referenziale": il Tutto è già-sempre parte di se stesso, compreso entro i suoi stessi elementi (Žižek 1991, p. 46).

Qui, di nuovo, dobbiamo ricordare che la struttura simbolica non può mai chiudersi (universalizzarsi) se non grazie a un elemento (apparentemente) spurio; la sua universalità è dunque, strutturalmente "bucata" da dentro, include come sua parte l'elemento contraddittorio che dialetticamente la conferma/smentisce. *Questo elemento è la Totalità stessa*; ad esempio, l'universalità del concetto di "umanità" non precede logicamente la differenza sessuale, è invece posta come tale attraverso l'iscrizione in essa di quella precisa, particolare differenza; per questo Lacan dice che la donna è il "non-tutto" (*pas-tout*) dell'"uomo", il cui concetto passa da "maschio" a "umanità" proprio tramite quella differenza (pp. 44-45). Così però la nozione di

Uomo (umanità) diventa contraddittoria in se stessa, è un insieme che comprende se stesso come uno dei suoi elementi. La falsità del tutto non ha bisogno di essere dimostrata: è già intrinseca in ogni Totalità; ogni totalità è sempre "posta", dunque si riflette in un suo elemento particolare che ne costituisce l'eccedenza. Il Tutto non è né vero né falso, ma, già-da-sempre, *non-tutto*.

La paura della totalità è dunque una paura totale; il pio tentativo di oltrepassare gli antagonismi cercando di addomesticarli rivela che il timore che incutono è universale. Per comprendere il mondo contemporaneo non basta allora ridurre l'universalità allo "spazio neutrale di traslazione da una particolare cultura a un'altra": essa va intesa invece nella sua verità, nella "violenta esperienza di come, attraverso le divisioni culturali, *tutti noi condividiamo il medesimo antagonismo*".

1 Per aggiungere in proposito una nota personale: quando, all'inizio degli anni Novanta, ero ancora coinvolto nella politica slovena, ho sperimentato la mia parte di passione per il Reale. Mentre ero nella rosa dei candidati per un posto nel governo, l'unico ruolo che mi interessava era quello di ministro degli interni o capo dei servizi segreti. L'idea di fare il ministro della cultura, dell'educazione o della scienza mi sembrava del tutto ridicola, da non prendere neppure in considerazione.

2 Questa externalità al capitalismo si nota anche nel modo in cui Cuba continua a basarsi sulla cara vecchia posizione socialista di rendicontazione simbolica: per contare veramente, qualunque evento deve essere iscritto nel Grande Altro. Nel 2001, c'era questa nota in bella vista in un albergo dell'Avana: "Caro ospite, al fine di ottemperare al programma di disinfestazione per questa struttura alberghiera, l'albergo sarà sottoposto a disinfestazione il 6 febbraio tra le 15.00 e le 21.00".

Perché questo raddoppiamento? Perché non limitarsi a informare i clienti che l'albergo sarebbe stato disinfestato? Perché mai la disinfestazione dovrebbe essere inquadrata in un "programma di disinfestazione"? Per inciso, non si può fare a meno di chiedersi come in queste condizioni si giunga a fissare un incontro sessuale: non secondo l'usuale pratica di seduzione, ma con un "Cara, al fine di ottemperare al nostro programma sessuale, perché non..."

3 La specificità della rivoluzione cubana si evidenzia con maggior vigore nel dualismo di Fidel e Che Guevara. Fidel, il leader effettivo, suprema autorità dello stato, opposto al Che, l'eterno rivoluzionario ribelle che non poté limitarsi a governare semplicemente uno stato. Possiamo immaginare qualcosa di simile in un'Unione Sovietica in cui Trotzki non fosse stato ripudiato come il traditore per antonomasia. Poniamo il caso che, verso la metà degli anni Venti, Trotzki fosse emigrato e avesse rinunciato alla cittadinanza sovietica per dare vita a una rivoluzione perpetua attorno al mondo, e che fosse morto poco dopo. Dopo la sua morte, Stalin lo avrebbe innalzato al rango di culto... Ovviamente questa fedeltà alla Causa ("Socialismo o muerte!"), nella misura in cui questa Causa è incarnata nel leader, può facilmente degenerare nella disponibilità del leader a sacrificare (non se stesso per il paese ma) il paese stesso per se, per la sua Causa. In modo simile, la prova della vera fedeltà a un leader non consiste nella disponibilità a prendersi una pallottola *al posto suo*: oltre e sopra ciò, si deve essere pronti a prendersi una pallottola *da parte sua*, ad accettare cioè di essere messi da parte o addirittura sacrificati dal leader, se questo serve ai suoi (più alti) propositi.

4 A un livello più generale si dovrebbe notare che lo stalinismo, con la sua brutale "passione per il Reale", la sua disponibilità a sacrificare milioni di vite per i suoi obiettivi, a trattare le persone come materia superflua, era allo stesso tempo il regime più attento a *rispettare le apparenze*: reagiva infatti con evidente apprensione quando si presentava la minaccia che le apparenze potessero essere messe in discussione, per esempio che venisse riportata nei mass media la notizia di un incidente di qualche sorta che potesse rendere evidente il fallimento del regime. Nei media sovietici non c'era spazio per la cronaca nera, né per notizie di crimini o prostituzione, per non parlare di eventuali proteste operaie o comunque pubbliche.

5 Un altro esempio di censura ideologica: quando le vedove dei pompieri sono state intervistate dalla CNN la maggior parte si è comportata come ci si aspettava: lacrime, preghiere... tutte eccetto una che, senza una lacrima, ha detto che lei non pregava per lo scomparso marito, perché sapeva che le preghiere non glielo avrebbero restituito. Quando le hanno chiesto se desiderava vendetta, ha risposto con calma che questo sarebbe stato il vero tradimento di suo marito: se lui fosse sopravvissuto avrebbe insistito che la cosa peggiore da fare sarebbe stato cedere all'istinto di rivalersi. Inutile aggiungere che questo passo dell'intervista è stato mandato in onda solo una volta, e poi tagliato nelle repliche dello stesso blocco.

1 Mi baso per quest'analisi sull'eccellente tesi dottorale di Pavle Levi (2002).

2 Questo riferimento implicito al genere western e anche più complesso, dato che il film *ribalta* l'immagine comune che vede i bosniaci abitanti della città assediata mentre i serbi sarebbero gli assediati che affamano la grande città (Sarajevo è l'esempio classico). In questo caso i serbi sono gli assediati e i bosniaci gli assediati. Tra parentesi, già Peter Handke, nella sua difesa dei serbi, fa riferimento a questo stereotipo, rovesciandolo in forma politicamente corretta: dato che oggi sappiamo che gli indiani (nativi americani) erano "i buoni" che difendevano il loro paese dall'invasione dei colonizzatori europei, non dovremmo trarre le stesse conclusioni riguardo la guerra di Bosnia ed essere dalla parte dei serbi che in questo caso corrispondono ai nativi americani?.

3 Secondo alcuni giuristi americani conservatori, un atto eseguito per convinzione religiosa non può per definizione essere giudicato inconsulto, dato che la religione costituisce la più elevata dimensione spirituale dell'umanità. Come dovremmo allora classificare i terroristi suicidi palestinesi? La loro credenza religiosa è autentica o no? Se non lo è, la stessa etichetta di azione inconsulta si applica anche ai terroristi cristiani di casa nostra? Siamo in questo caso di fronte alla antica argomentazione illuminista del confine sottile che separa religione da pazzia, o la "superstizione" religiosa dalla pura religione "razionale".

4 Per questa sezione mi baso sulla mia elaborazione critica dell'idea althusseriana di interpellazione presentata in Žižek, 1995 cap. 3.

5 A questo riguardo, si può ricordare la risposta del ministro degli esteri dei talebani a un giornalista occidentale che gli chiedeva come mai le donne non abbiano molta rilevanza (o non ne abbiano alcuna) nella vita pubblica: "Come ci si può fidare di una persona che ogni mese perde sangue per due o tre giorni?".

6 Quando si tratta della sinistra attuale, si dovrebbe inoltre tenere sempre a mente quel narcisismo da "causa persa" tipico della sinistra, che si può descrivere al meglio come l'inversione del famoso cinismo di Talleyrand. Durante una cena, Talleyrand sentì i rumori di uno scontro di piazza e rivolgendosi al vicino di tavolo commentò: "Non sente? I nostri stanno vincendo!". L'altro chiese: "Chi sono i nostri?", e lui rispose: "Lo sapremo domani, quando ci diranno chi ha vinto!". L'atteggiamento nostalgico della sinistra è invece: "Non senti? I nostri stanno perdendo!" "Chi sono i nostri?". "Lo sapremo domani, quando ci diranno chi ha perso!".

1 Seguendo questa linea interpretativa, si dovrebbe sottolineare in modo speciale la natura ambigua ("indecidibile", per usare un termine alla moda) del femminismo contemporaneo nei paesi occidentali sviluppati. Il femminismo americano oggi dominante, con il suo piglio legalista alla Catherine MacKinnon, è in fin dei conti un movimento ideologico estremamente reazionario, sempre pronto a legittimare gli interventi armati americani con argomentazioni femministe, sempre disponibile a osservazioni paternaliste e sprezzanti sui popoli del Terzo Mondo (dall'ossessione ipocrita per la clitoridectomia ai commenti razzisti su come la pulizia etnica e lo stupro facciano parte del corredo genetico dei serbi...).

2 La difficoltà ad assumere l'interpellazione è un tema tipico della Hollywood post-tradizionale. Qual è il tratto unificante tra i due film di Martin Scorsese, *L'ultima tentazione di Cristo* e *Kundun*? In entrambi i casi, l'incarnazione umana della figura divina (Cristo, Dalai Lama) viene raffigurata nel difficile processo di assunzione del proprio mandato.

3 Tutto questo non riguarda solamente i paesi "postmoderni" dell'Occidente. Nel 2001 si è fatto strada in Russia un movimento chiamato "Camminare assieme", l'organizzazione ufficiale della gioventù del partito di Putin, che professa un'ideologia "eurasiatica" e invoca i "valori russi" contro l'Occidente. Una delle idee originali dell'organizzazione è quella di tornare a bruciare i libri: per combattere l'influenza della decadenza occidentale, l'organizzazione ha proposto delle raccolte di massa in cui la gente dovrebbe portare i propri libri decadenti e ricevere in cambio copie gratuite di veri libri russi, mentre quelli decadenti verrebbero accumulati in cataste da dare alle fiamme in pubblico. Questo appello al rogo dei libri è stato ovviamente accolto, in Russia e all'estero, come una provocazione ironica che neppure i vertici del partito di Putin hanno preso sul serio. Eppure proprio in questo senso funziona da segnale rivolto verso un potenziale futuro: già Marcuse, a proposito del *18 Brumaio* di Marx aveva sostenuto che, nella storia dell'ascesa del fascismo, la farsa precede la tragedia, che cioè l'orrore appare (ed è percepito) dapprima in forma di opera buffa.

4 Questo limite intrinseco della democrazia rende conto inoltre dell'estremo fascino esercitato dalla figura di Salvador Allende: nella misura in cui cercò di unire socialismo e "democrazia pluralista" il suo vero ruolo non fu quello di un modello da seguire, ma (indipendentemente dalle sue intenzioni soggettive) quello di un eroe negativo il cui compito fu quello di dimostrare, per mezzo della sua stessa sconfitta (con la tragica morte nel 1973) l'impossibilità di fare il socialismo senza violenza, in una forma parlamentare "morbida". Dobbiamo cioè dircelo in faccia: noi che siamo abbastanza vecchi da essere stati contemporanei di Allende sapevamo perfettamente che il suo progetto era destinato a fallire, e stavamo in fin dei conti aspettando che ciò accadesse, desiderando segretamente la sua morte.

5 Queste distinzioni sono bilanciate da alcune rilevanti condensazioni, significazioni multiple per lo stesso termine. Per esempio, la parola russa per pace, *mir*, significa anche mondo, universo, e l'universo chiuso della comunità di villaggio dedita all'agricoltura in epoca premoderna, veicolando così l'idea sottostante che l'intero cosmo sia un Tutto armonioso, come un ordinato villaggio di contadini.

1 Cfr. Doug Richmond (1999). Questo libro appartiene a una serie di manuali pratici che formano in sostanza il divertente doppio osceno dei manuali "ufficiali" come quelli di Dale Carnegie. Si tratta di libri che affrontano in modo diretto i nostri desideri inaccettabili dal punto di vista pubblico, per cui altri titoli della stessa collana sono: *Coloro che mentono hanno successo*, *Tecniche avanzate di tradimento e diffamazione*, *tattiche di ritorsione*, *Come tenere il vostro partner sotto controllo* eccetera.

2 Per questo paragrafo sono in debito con Alain Badiou (intervento al convegno *Paul and Modernity* UCLA, 14-16 aprile 2002).

3 Potremmo dire che lo stesso principio si applica al crollo della Enron nel gennaio del 2002, che può essere letto come un ironico esempio dell'idea di "società del rischio".. Migliaia di impiegati che hanno perso il lavoro e i loro risparmi erano sicuramente soggetti al rischio, ma in pratica non avevano alcuna scelta, e il rischio appariva loro come un aspetto del destino. Quelli invece che avevano il polso della situazione reale del rischio, e in più la possibilità di intervenire (i membri del gruppo dirigente), hanno ridotto al minimo il rischio incassando le azioni prima della bancarotta. I rischi e le possibilità di scelta effettive erano quindi distribuiti in modo del tutto equo: a proposito del luogo comune che la nostra società è quella delle scelte rischiose, potremmo dire che gli uni (i dirigenti della Enron) fanno le scelte, mentre gli altri (i comuni impiegati) si addossano i rischi...

4 Quel che si dovrebbe fare è analizzare l'opposizione tra Nuovo Ordine Mondiale e il suo nemico Fondamentalista secondo il modello della famosa analisi di Hegel dell'opposizione tra illuminismo e fede nella sua *Fenomenologia dello Spirito*, in cui dimostra la loro occulta complicità, identità addirittura, il modo cioè in cui i due poli non solo si sostengono a vicenda, ma addirittura riproducono l'uno la struttura dell'altro. Oggi, il Nuovo Ordine Mondiale si pone come l'universo tollerante delle differenze, della coesistenza di culture particolari, mentre il Nemico viene dipinto come fanatico, intollerante, settario.

1 Le grandi frasi che hanno lasciato il segno consistono di solito di ovvietà tautologiche, dall'affermazione di Rosa Luxemburg "La libertà è la libertà di quanti pensano in modo diverso" fino al famoso ammonimento di Gorbachëv a quanti non erano pronti a seguire la *perestroika*: "Non si dovrebbe arrivare troppo tardi, altrimenti quest'errore si scontrerà per il resto della vita". Non è quindi il contenuto di queste affermazioni a essere rilevante, ma il loro semplice ruolo strutturale: se la frase di Rosa Luxemburg fosse stata pronunciata da un critico liberal della rivoluzione bolscevica sarebbe stata dimenticata da molto tempo...

2 Si dovrebbe a questo proposito far notare la differenza tra questo amore giudeo-cristiano per il *prossimo* e, per esempio, la compassione buddista per chi soffre: questa compassione non si riferisce al prossimo nel senso dell'abisso ansiogeno del desiderio dell'Altro, ma in sostanza alla sofferenza che noi umani condividiamo con gli animali (da cui la ragione per cui, secondo la dottrina della reincarnazione, (un uomo può rinascere come animale).

3 Come non vedere la similitudine con le campagne antiabortiste, che contribuiscono anch'esse alla logica *liberal* della vittimizzazione globale, estendendola a coloro che non sono ancora nati?

4 Esattamente allo stesso modo, quel che nel regno del "socialismo realmente esistente" appariva come "residuo del passato" di natura piccoloborghese, l'eterna scusa per giustificare qualunque fallimento dei regimi socialisti, era invece il prodotto intrinseco del regime.

1 Perché allora il termine "olocausto", anche se fuorviante, è divenuto così comune tra gli ebrei come tra i non ebrei? Perché attutisce il nucleo traumatico dello sterminio degli ebrei concependolo come un atto sacrificale dotato di significato (perverso quanto si vuole, ma comunque presente). E' meglio essere il prezioso oggetto di un sacrificio che un *homo sacer* la cui morte non vale nulla... Nel 2000 in Israele un rabbino ortodosso suscitò uno scandalo affermando che i sei milioni di ebrei uccisi dai nazisti non erano innocenti: la loro uccisione era stata una giusta punizione, dovevano essere colpevoli di tradimento nei confronti di Dio... La lezione che possiamo apprendere da questo sconcertante episodio è ancora una volta l'estrema difficoltà che abbiamo ad accettare la mancanza di significato delle grandi sciagure.

2 Mentre il sintomo è metafora del soggetto, "il sinthomo è una supplenza soggettiva alla mancanza dell'Altro... ha ufficio di coprire il buco del simbolico (A. Di Ciacca, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 161) (N.d.T.).

1 Così definito da quel "punto di sutura" che i tappezzieri impiegano per chiudere il rivestimento di una poltrona, detto appunto "capitonné".

2 Sull'"attraversamento della fantasia" lacaniano, cfr. Žižek 1991a, pp. 137-138.

3 Cfr *supra*, capitolo 3 - *La felicità dopo l'11 settembre*.

4 Per un'acuta critica del cinismo nelle sue varie accezioni, cfr. Žižek 1999, pp. 44-60, ("*La voce del cinismo*").

5 Cfr. *supra*, capitolo 3 - *La felicità dopo l'11 settembre*.

6 *Supra*, p. 72. 161.